AUTOBIOGRAFÍA



Memorias

HANS JONAS



LOSADA

Memorias

Memorias

HANS JONAS

Traducción de Illana Giner Comín

Basadas en las conversaciones con Rachel Salamander
Proemio de Lore Jonas
Prólogo de Rachel Salamander
Editado por Christian Wiese





Primera edición: enero de 2005

Viriato, 20 - 28010 Madrid, España
T +34 914 47 05 73
T +34 914 45 71 65
F +34 914 47 05 73
www.editoriallosada.com
Moreno 3362 - 1209 Buenos Aires, Argentina
Producido y distribuido por Editorial Losada, S. L.,
Calleja de los Huevos, 1, 2º izda. - 33003 Oviedo
Impreso en España
Título original: *Erinnerungen*

Supervisor de la corrección: Javier Augusto Gómez Montero
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.
Marca y características gráficas registradas en el Instituto
Nacional de la Propiedad Industrial
Depósito legal: B-42820-2004

ISBN 84-96375-08-0

Con la colaboración del
Goethe Institut Internationes

Índice

Proemio,
por Lore Jonas

Me han pedido que prologue este libro, y me pregunto qué es lo que podría yo añadir a los pensamientos de mi esposo. Lo único que puedo intentar es presentar algunos rasgos del hombre al que estuve unida durante más de cincuenta años.

Si la capacidad de fascinarse es el inicio de toda filosofía, como decían los antiguos, ésta era muy marcada en mi marido. Poseía, me atrevería casi a afirmar, una ingenuidad que le permitía mirar las cosas de nuevo, como si nadie las hubiera contemplado antes. Eso le valió en ocasiones el reproche de que no citaba lo suficiente. Entonces él respondía con una frase de su amigo Gershom Scholem: "Pensar por uno mismo engorda".

Contemplaba el mundo con unos ojos nuevos, atónitos, y le entusiasmaban tanto los primeros pasos intrépidos de su nieto de año y medio como el magnífico atardecer que se contempla desde nuestro jardín, o la poesía majestuosa de los grandes poetas, a muchos de los cuales, ya en edad avanzada, era capaz de citar de memoria.

Era un padre amoroso y orgulloso de sus tres hijos Ayalah, Jonathan y Gabrielle.

Poseía esa gran formación humanística propia de su generación y que ahora va desapareciendo poco a poco. Podía citar a Homero en griego y a Cicerón en latín, aprendió hebreo de colegial, y le gustaban los

Profetas. En Norteamérica el inglés, que aprendió tarde, ya con cuarenta, se convirtió en su medio lingüístico, y expertos americanos le refrendan una cierta maestría. Hasta que tuvo setenta años, cuando escribió *El principio de responsabilidad*, no volvió a utilizar su lengua materna.

Si otros hombres fascinan por su hermosura o encanto, él fascinaba con sus palabras. Todavía me acuerdo de la primera vez que, a finales de los años treinta en Palestina, lo invité a cenar; entre otras cosas, había aceitunas, y él tomó una y le dedicó un canto de alabanza que empezaba con los ungüentos de los héroes griegos de Homero, pasaba por el uso del aceite entre los sumos sacerdotes del Antiguo Testamento para llegar al *Diván de Oriente y Occidente* de Goethe.

Entre 1940 y 1945 sirvió en el ejército británico. Quería luchar contra Hitler con las armas. En su época de militar, lejos de las bibliotecas, meditó, por motivos evidentes –la mutilación y la muerte estaban cerca–, sobre la *vida*, y de ahí surgió su interés por las Ciencias Naturales. Cumpliendo sus deseos, le envié al campo de batalla bibliografía fundamental sobre Ciencias Naturales –Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane y muchos otros–, todo lo que se podía conseguir entonces en Palestina.

Los resultados de esta reflexión se concretaron al principio en "cartas formativas" que enviaba desde el frente y que más tarde dieron lugar al libro *Organismo y libertad*, que en posteriores ediciones pasó a titularse *El principio vida*. Ese amor por las Ciencias Naturales y los conocimientos adquiridos se acrecentaron luego en Norteamérica, donde trató predominantemente con científicos de la Naturaleza y matemáticos. En New Rochelle, adonde nos mudamos en 1955, vivían muchos. Eran matemáticos procedentes de Gotin-

ga, que se trasladaron a New Rochelle por deseo de Richard Courant. Courant era el antiguo director del Instituto de Matemática. En 1933 había abandonado Alemania y quería discutir con sus matemáticos también los fines de semana, en New Rochelle.

En 1969 se sumó también el Hastings Center, del que Hans Jonas fue *fellow*, y donde hizo amistad con representantes de las Ciencias del Espíritu y de las Ciencias de la Naturaleza, con los que se reunía para hablar sobre cuestiones éticas y, lo que resulta más sorprendente, se escuchaban los unos a los otros.

Era un docente entusiasta y apasionado. Uno de sus antiguos alumnos, Howard McConell, lo expresó como sigue en una retrospectiva sobre su época de estudiante en el Carleton College de Ottawa: "Algunos de mis más bellos recuerdos están ligados a Hans Jonas. En sus clases, la filosofía se convertía en un objeto vivo y fascinante. Nos decía que nosotros éramos parte de la eterna búsqueda de respuestas a las grandes cuestiones morales y cósmicas que han ocupado a los pensadores desde Tales y con las que cada generación debe confrontarse nuevamente".

En la trayectoria de mi esposo distingo tres fases. A su trabajo sobre *Gnosis y espíritu tardoantiguo* él lo denominaba su "examen oficial": una labor histórica. En *Organismo y libertad* se concentró en el presente y en *El principio de responsabilidad* expresó su preocupación por el futuro. Para entonces contaba 75 años; no acusaba disminución alguna de sus fuerzas, y era hermoso ver que la belicosidad de sus años de juventud había retrocedido frente a un mayor compromiso, pero la urgencia del problema también le exigía una mayor capacidad de trabajo.

Que tuvo a los mejores profesores que había entonces, en los años veinte, en Alemania –Edmund Husserl,

Martin Heidegger y Rudolf Bultmann–, es sabido de todos. Aquello le impuso una exigencia que nunca se cansó de emular, pero que tampoco le permitía quedarse satisfecho. En un poema que escribió con motivo de su 85 cumpleaños (también escribía poemas a veces) hay un verso que reza: "*You and I know I did sometimes, not always my best. / Now is the time for the long, long rest*".

No tenía miedo a la muerte, sino que la consideraba necesaria, como escribió en su artículo "Carga y bendición de la mortalidad": "Por lo que respecta a cada uno de nosotros, la certeza de que sólo estamos aquí de paso y que el tiempo que esperamos estar aquí tiene un límite innegociable, es incluso necesaria como estímulo para contar nuestros días y vivirlos de tal manera que se cuenten por sí mismos". Creo que supo vivir así.

Prólogo,
por Rachel Salamander

"Una cosa tengo clara, este libro
es el que el buen Dios tenía en mente para ti".
(HANNAH ARENDT a Hans Jonas tras la lectura
de un capítulo de *El principio de responsabilidad).*

Cuando en otoño de 1979 apareció su libro *El principio de responsabilidad*, ni siquiera el editor, Siegfried Unseld, podía imaginarse que veía la luz pública una obra filosófica a la que esperaba un éxito de ventas tan poco habitual. Ningún libro de un filósofo académico ha conseguido en el siglo XX, en el ámbito de lengua alemana, una difusión tan rápida y amplia como este "ensayo de una ética para la civilización tecnológica". A quien más sorprendió este éxito fue a Hans Jonas. Autor en los años treinta de un estudio sobre la Gnosis antigua, conocido sólo por el público interesado, tuvo que vivir lo que ningún otro filósofo judío-alemán de los que tuvieron que emigrar a los países del oeste a causa de Hitler (me refiero a Günther Anders, Hannah Arendt, Max Horkheimer, Alfred Schütz o Leo Strauss). Tras la guerra, en la República Federal de Alemania tuvo, además del reconocimiento, un gran éxito mediático, convirtiéndose en una estrella de los medios que sólo con su presencia confería atractivo a cualquier conferencia sobre el futuro del planeta; había disputas por entrevistarse con él, y ninguna

academia católica o evangélica quería discutir los programas de los años ochenta sin su participación.

Raramente un libro ha aparecido en un momento tan oportuno. Su temática incidió en el espíritu de la época, y éste, tras las "fronteras del crecimiento" y la crisis del petróleo, está determinado ecológicamente, esto es, debe ser escéptico respecto del progreso y consciente por completo de los peligros de un mundo que se expande económica y técnicamente de una manera constante. El proyecto de los Modernos, la liberación del hombre a través del paulatino dominio de la naturaleza, la utopía de todas las vanguardias desde el comienzo de la era moderna, perdió su capacidad triunfante de sugestión. Frente a ese fatalismo, Hans Jonas oponía su defensa de la normalidad de la vida humana. Su pensamiento, deudor de Platón y de Kant, intentaba ofrecer las preguntas y las respuestas en un entorno racional con un saber poderoso y con un poder que había superado todos los límites existentes hasta entonces. Declinando tanto la fobia a la técnica como la confianza en la ciencia, Jonas confiaba en el camino de en medio. Su ética de la responsabilidad apostaba por la estimación racional de todas las consecuencias de la acción humana que conllevan una innovación técnica o un experimento de investigación. Su manera no pretenciosa de presentarse en público, la renuncia a toda retórica o juego para atraer la atención, se diferencia gratamente de la excitación estéril de los debates sobre ingeniería genética de los últimos años. En esta confusión actual de voces falta la voz pausada de Hans Jonas que, sin sembrar el pánico, señalaba el potencial inhumano de la investigación actual.

¿Cómo le conocí?

Hans Jonas no llamaba tanto la atención por su figura como por su impactante discurso. Estaba a punto

de cumplir ochenta años cuando nos conocimos en Múnich. En modo alguno de estatura imponente –éramos casi igual de altos–, a mi lado había un hombre cuya vivacidad espiritual seducía. Dotado de una elocuencia inusual, se expresaba como si estuviera leyendo un texto escrito. Medio siglo de emigración y de escribir y enseñar en lenguas extranjeras no habían sido capaces de mermar su alemán. Al contrario, en su dicción, de tintes ligeramente renanos, había conservado una parte de Alemania que hoy es casi imposible encontrar. Emigró, como la burguesía judía ilustrada de la época de preguerra que huyó de los nazis o fue exterminada, como había sido planeado. Un comentario suyo, a mediados de los años ochenta, me confirmó que incluso él tenía la sensación de haber perdido la conexión con la evolución de la lengua alemana y los acontecimientos de la República Federal. Consideró la posibilidad de cancelar su abono anual al semanario *Die Zeit* porque aparecían demasiadas expresiones nuevas y temas que comenzaba a no entender por completo. *El principio de responsabilidad*, que empezó a la edad de setenta años, lo escribió de nuevo en alemán tras décadas de abstinencia. Entretanto, como docente de la Universidad Hebrea de Jerusalén, había logrado, invirtiendo mucho tiempo, impartir las clases en hebreo. Con el inglés, como profesor de Filosofía en Canadá y Estados Unidos, había desarrollado una cierta maestría en la escritura –oralmente, con su acento marcadamente alemán, no podía ocultar su origen–, pero dado que en su lengua materna podía expresar las cosas de la manera que él consideraba adecuada, y que, en vista de su "edad avanzada", el tiempo comenzaba a jugar un papel importante en su contra, a pesar de todo lo ocurrido, tomó la decisión de escribir *El principio de responsabilidad* en alemán. En el prólogo,

no obstante, se anticipa a una posible crítica sobre su lenguaje, admitiendo querer redactar "una obra altamente contemporánea" en un estilo nada contemporáneo, que incluso define como "rococó".

El aplastante eco le dio la razón. Alemania rindió al anciano grandes honores y su reconocimiento tardío.

Nuestros caminos se cruzaron en 1983, cuando Hans Jonas fue llamado por primera vez a la Cátedra Eric Voegelin para profesores visitantes de la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich. Las condiciones para un encuentro eran favorables. Stephan Sattler, mi esposo, había estudiado con Eric Voegelin, un profesor no judío de Ciencias Políticas que en 1938 emigró a América, pero que entre 1958 y 1969 impartió clases en Múnich. Stephan conocía bien las controversias entre Jonas y Voegelin acerca de la Gnosis antigua y moderna. Tras asistir a una conferencia de Hans Jonas a finales de febrero, él y su mujer, Lore, quedaron para comer con Stephan y su hermano Florian en una taberna suaba. Stephan me contó que el matrimonio Jonas se interesó vivamente por mí. Un día después me visitaron en la librería. Por suerte, el verano anterior me había leído los dos tomos sobre *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. Hans Jonas no salía de su asombro: que alguien, más allá del círculo académico, se interesara en serio por los movimientos espirituales tardoantiguos y, encima, así lo expresó él, "una mujer tan joven". La amistad entre Stephan y Hans Jonas comenzó con los mutuos quebraderos de cabeza acerca de Plotino. Stephan estaba escribiendo un trabajo sobre Plotino y le encantaba discutir con Jonas que, por su parte, nunca había dado por cerrado su capítulo sobre el mismo. Que Stephan fuera capaz de recitar a Homero también en griego hacía las delicias del filósofo. En general no hubo encuentro alguno en el que

no disfrutásemos del placer de los poemas recitados por él o de señalados fragmentos de literatura. Como era habitual en la sociedad cultivada de preguerra, el joven judío de buena familia se sabía al dedillo los versos de Goethe y Schiller, así como los de Heine. Hans Jonas no dejó de fascinarnos en los años siguientes, hasta su muerte, en las veladas que compartimos, con esa herencia cultural alemana que había atesorado en la memoria.

A Stephan y a mí nos encantaba cómo relataba las cosas. Sus recuerdos hacían renacer un mundo que había dejado de existir. Con Hans Jonas estaban nuevamente presentes esos grandes espíritus del judaísmo alemán docto que fueron dispersados en todas las direcciones del orbe y que, lejos de la patria y de la cultura heredada, tuvieron que afincarse en el extranjero, mientras aquí los echábamos en falta. Hans Jonas, como uno de sus últimos representantes, nos mostró de forma brillante qué era lo que se había perdido en Alemania. Al igual que muchos de sus compañeros de viaje, sobre los que hablaba, también él pertenecía a una familia de judíos asimilados, aunque todavía ligados a la tradición ortodoxa, que no se avergonzaban de proclamar su patriotismo. El padre, un fabricante textil respetado de Mönchengladbach, pertenecía a la Asociación Central de Ciudadanos Alemanes de Credo Judío, mientras su hijo Hans, a partir de 1918, se identificó con el sionismo. Su padre murió, "oportunamente", en 1938; su madre fue asesinada en Auschwitz en 1942. Él no se enteró de la muerte de ella hasta finalizada la guerra. Iba a convertirse en la herida que nunca en su vida cicatrizaría. Como sionista, Hans Jonas supo interpretar mejor los signos de aquel tiempo y abandonó Alemania ya en el otoño de 1933, pasando por Inglaterra para llegar a Palestina.

Allí coincidió con compañeros de destino: en la Universidad Hebrea de Jerusalén, con Gershom Scholem y Martin Buber; en las calles de Jerusalén, con una por entonces errante Else Lasker-Schüler. ¡Qué sencillo le resultaba redactar, en los círculos literarios que se reunían semanalmente, textos en alemán al estilo de Thomas Mann o Goethe, en comparación con escribir una conferencia en hebreo! La corte intelectual de personalidades estaba muy nutrida: Gershom Scholem, el físico Samuel Sambursky de Königsberg, el periodista George Lichtheim, cuyo padre, Richard Lichtheim, era cofundador del sionismo alemán, el filólogo clásico Hans Lewy y el egiptólogo Hans-Jakob Polotsky competían por ver quién era capaz de dar mejor con el tono de los poetas alemanes. Pilegesch, así se llamaba el alegre círculo, según las letras iniciales de los nombres de sus miembros, en alemán Tempelhure (prostituta del templo), que se disolvió cuando sus miembros se fueron casando.

Las dos cátedras de filosofía de la Universidad Hebrea estaban ocupadas. Para Jonas resultaba muy difícil transmitir sus ideas, sus conceptos, en hebreo, y la situación política en la zona se volvía cada vez más insegura. Tras cinco años sirviendo como soldado en el ejército británico durante la II Guerra Mundial, Hans Jonas fue llamado a filas en la guerra de independencia israelí de 1948/1949. Después de eso consideró que ya había tenido guerra suficiente. En 1949 aceptó una beca para la McGill University de Montreal y, en 1950, empezó a enseñar en la Carleton-University de Ottawa. Cada vez estaba más cerca de Nueva York. Allí vivía y enseñaba Karl Löwith, su amigo admirado, al que consideraba el más dotado de los discípulos de Heidegger. También en Nueva York estaba su querida compañera de universidad, Hannah Arendt. Finalmen-

te, en 1955, recibió un nombramiento para la New School for Social Research de Manhattan. Con Alfred Schütz, que también impartió allí Filosofía hasta 1959, le unía un compañerismo no exento de tensiones. El uno estaba deslumbrado por la fenomenología husserliana; el otro, influido por la revuelta de Martin Heidegger contra aquélla; de manera que, a orillas del Hudson, seguían las controversias filosóficas de los años veinte. Hasta su jubilación en 1976, desarrolló una labor de docente e investigador en la New School.

En los años 60 Hans Jonas y Hannah Arendt vuelven a ser compañeros de viaje. Esto fue posible porque ambos apreciaban a sus respectivos cónyuges. Lore Jonas logró salvar, tras el violento enfrentamiento que se produjo entre ambos en 1963 a raíz de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, la íntima amistad que les unía tras un largo receso. Se conocían desde su época de estudiantes en Marburgo, cuando ambos eran alumnos de Rudolf Bultmann, especialista en el Nuevo Testamento, y de Martin Heidegger. Hans Jonas admiraba a esa joven y valiente estudiante que había dejado claro a Bultmann, en el encuentro previo al comienzo de las clases, que en su seminario sobre Pablo no debía ni siquiera intentar convertirla al cristianismo, que ella era y seguiría siendo judía. Hans Jonas veía en ella el prototipo de la alemana "judía a su pesar". Soportó fuertes conmociones anímicas cuando se convirtió en el primer testigo de la relación amorosa entre Hannah Arendt y el profundamente admirado "profesor Heidegger".

Cuando Hans Jonas hablaba de Heidegger, le sobrecogía una profunda decepción. En 1924 Jonas pasó de Husserl a Heidegger, de Friburgo a Marburgo, siguiendo la estela de la nueva estrella de la filosofía. Quien estaba interesado por la filosofía, caía irremediable-

mente bajo su hechizo. Entre éstos, muchos judíos: Günther Anders, Herbert Marcuse, Jeanne Hersch y Emmanuel Lévinas. Pocos fueron capaces, incluso mucho más tarde, de sustraerse a la magia del maestro. Hans Jonas lo consiguió. En su libro sobre la Gnosis utilizó de manera fructífera el método "existencialista" de Heidegger, y por eso él, que se consagró a la filosofía con tanto entusiasmo –precisamente porque partía de que "ocuparse de la verdad ennoblece el alma"–, no podía entender que su maestro, Heidegger, se hubiera aliado con el nacionalsocialismo de un modo tan vergonzante. "Un filósofo no podía caer en la trampa del nazismo", y uno de los "más grandes filósofos de la época", todavía menos. Jonas veía en ello una "catástrofe de la filosofía" en sí misma. No se refería sólo al famoso discurso de toma de posesión como rector de la Universidad de Friburgo de 1933, también consideraba imperdonable el comportamiento de Heidegger con su maestro Husserl que, denigrado por ser judío, no podía pisar ni utilizar la biblioteca de la Universidad. Jonas señalaba el peligro que en tiempos de cambio subyace a una filosofía que subsume fatalmente al individuo en el correspondiente movimiento del ser.

Cuando en 1945 Hans Jonas vuelve a pisar suelo alemán, "había alguien a quien no podía visitar": Heidegger. En la despedida, en 1933, se había jurado no volver a Alemania si no era como soldado de un ejército victorioso. Y así sucedió. Volvió como "un judío consciente de su dignidad", vistiendo orgulloso el uniforme de oficial inglés. Durante cinco años había luchado voluntariamente contra Hitler en la Brigada Judía. Atravesando Italia y Austria, marchó sobre Alemania con los aliados ingleses. Al que sí que buscó enseguida fue a Karl Jaspers. Se había comportado de

manera ejemplar, lo que impidió a Jonas recelar de los filósofos alemanes en general. Durante toda la guerra, Jaspers había permanecido en Heidelberg junto a su esposa, que era judía. En esos tiempos ambos llevaban veneno consigo, por si llegaba "lo peor". El reencuentro lo describiría Jonas con una gran emoción. En el "tiempo sagrado" de la siesta, durante la que Jaspers no podía ser molestado, Jonas llamó a su puerta. La señora Jaspers abrió y lo condujo desconcertada adonde estaba su esposo. Aquella exclamación suya, "que aún estemos vivos es nuestra culpa", Jonas la repetía entre sollozos.

Después visitó a Rudolf Bultmann en Marburgo y a su editor, Ruprecht, en Gotinga, el cual le pidió de inmediato el final del segundo volumen de la *Gnosis*. Fue mucho más tarde cuando tuvo lugar también el encuentro con Heidegger. Una vez más Jonas se sintió decepcionado. Esperaba una "palabra de arrepentimiento". No la hubo. Tras veinte minutos, se marchó.

Salvaguardar y difundir este valioso tesoro de historia viva se convirtió para nosotros, para Stephan y para mí, cada vez más en una necesidad. Pero a Hans Jonas no le gustaba que un filósofo se presentase a sí mismo en una biografía. Aun así, en el verano de 1983, conseguí invitarle por primera vez a la librería, para disipar parcialmente sus dudas acerca de si lo que él había vivido podía revestir un interés general. En la habitación, abarrotada y con un calor asfixiante, los oyentes se quedaron prendados de sus palabras. Hans Jonas habló de corrido, parecía como si lo tuviera escrito de antemano. De repente se dio cuenta de que, más allá de nosotros dos, el público alemán escuchaba ansiosamente la historia de su vida.

Desde entonces, los Jonas vinieron a Alemania cada año, generalmente en junio. Lore Jonas sigue hacién-

dolo en la actualidad. Pasamos mucho tiempo juntos, hicimos excursiones a la Alta Baviera y, ante todo, fuimos a muchas fondas que ofrecen setas comestibles, pues Hans Jonas las comía con pasión y en Norteamérica no se encuentran. En esas reuniones me percaté de que conservaba una capacidad de admiración infantil, como si fuera la primera vez que viera ciertas cosas. Su "caramba, ¿de verdad?" daba alas a nuestras conversaciones. Presentamos a los Jonas a nuestros amigos y familiares, y, siempre que estábamos en Nueva York, íbamos a visitarlos. Vivían en New Rochelle, a media hora en tren hacia el norte, en una de las muchas casas de madera que caracterizan ese lugar. Allí vivían algunos matemáticos y científicos de la naturaleza que impartían clases en Nueva York o en el Hastings-on-Hudson Institute y con los que mantenía un intercambio intelectual constante. Al entrar en casa de la familia Jonas, pintada de blanco, uno se sentía transportado a otro tiempo y a otro lugar. Las acogedoras habitaciones, decoradas con muebles de madera señorial, la repleta biblioteca, sobre todo con obras de la tradición alemana y judía, hacían que uno olvidase que se encontraba en Norteamérica. En el piso superior sorprendían hermosos dibujos de cuando Hans Jonas era un joven estudiante de arte. Conocimos a sus hijos, celebramos fiestas juntos, grandes cumpleaños y –como punto culminante– la concesión del Premio de la Paz que otorga el mundo editorial alemán, en octubre de 1987. Nos habíamos convertido en sus jóvenes amigos. Esa circunstancia la expresó Jonas así en una ocasión: "como dos cachorritos que nos tienen robado el corazón".

Jamás nos quedábamos sin temas sobre los que hablar. Todo era susceptible de discusión, sobre todo el problema que en los últimos años dominaba a Hans

Jonas: la cuestión de nuestras modernas condiciones de vida. Su pensamiento giraba en torno, como en sus libros, a una ética adecuada a esa tecnología desenfrenada. En ella el hombre debía asumir responsabilidad respecto a la naturaleza dañada y al futuro amenazado. “El hombre es el único ser conocido por nosotros que puede tener responsabilidad. En tanto y cuanto puede tenerla, la tiene”. Ese imperativo (“el mero poder implica en sí un deber”) me acompaña cada día. Con una fotografía maravillosa de Hans Jonas, esta frase aparece en un póster que está en la librería y que muchas personas han leído y comentado fascinadas.

Pero también hablábamos de cosas totalmente profanas, como nuestra felicidad, por ejemplo. Hans Jonas siempre dio un gran valor al hecho de que Stephan y yo legalizáramos nuestra convivencia de tantos años. Un día ya no pudimos seguir eludiendo sus inquisitivas preguntas, de manera que en junio de 1990 nos casamos, arropados por Hans y Lore Jonas. Junto con mi hermano, Hans hizo de testigo. La *chuppa*, el palio de casamiento, se encontraba en el jardín de cerezos de los Jonas en New Rochelle. En el discurso del banquete de bodas, interrumpido una y otra vez por lágrimas de emoción, Hans Jonas se refirió a los altibajos de la convivencia judío-alemana.

En septiembre de 1989 compartimos la época más intensa. Al fin había conseguido convencerle de que explicara de nuevo la historia de su vida, que habíamos oído en diversas versiones a lo largo de los años, de manera sumaria. Quería grabarlo. Cuando Lore aceptó, ya no le quedó excusa. Los Jonas, como siempre, se hospedaban en el hotel Biederstein, cerca del Englische Garten. Durante dos semanas nos encontramos a diario en las dos habitaciones correspondientes al número 200 de la planta baja. Stephan y yo pregun-

tábamos, alternativamente, a Hans sobre su vida, que entretanto se había convertido también en parte de la nuestra. Las reuniones no duraban más de una hora y media. Para entonces un enfisema pulmonar ya atormentaba a Hans Jonas. Aun así no quería renunciar al placer de un cigarrillo. A intervalos regulares se encendía uno, racionalmente se limitaba a darle algunas caladas y luego lo cortaba con unas pequeñas tijeras, expresamente colocadas en la cajetilla con ese fin. Lore nos servía galletas con té o café. A veces nos permitíamos una copita de orujo, un *Flachmann*, que Hans Jonas siempre llevaba consigo. Grabamos un total de 33 casetes. Escribir un libro a partir de eso no hubiera sido posible de no ser por el discurso tan depurado de Hans Jonas. Cuando leímos el texto trascrito lo vimos clarísimo. Nuestras preguntas se tornaron innecesarias. Hans Jonas debía expresarse solo.

Para la colección "Fin de milenio", que yo organizaba, conseguí convencer a Hans Jonas, con el apoyo de Lore, para que diera su última gran conferencia pública en mayo o junio de 1992. "Retrospectiva y visión anticipada al fin del milenio" le valió, a él, que a sus 89 años dudaba de sus fuerzas, la ovación de un público puesto en pie que llenaba el Prinzregententheater de Múnich. La conferencia se publicó como libro.

I

Vivencias y encuentros

I
Infancia en Mönchengladbach en tiempos de guerra

Uno de los acontecimientos que más me marcaron en mi infancia fue el estallido de la I Guerra Mundial. Por entonces contaba once años, estudiaba bachillerato, creo que estaba en el tercer curso, y me había formado ciertas impresiones sobre el acontecer mundial. De pequeño había guerras sobre las que se leían noticias en los diarios: las guerras de los Balcanes, que precedieron a la I Guerra Mundial. En 1912/13 los griegos, los búlgaros y los serbios estaban en guerra con los turcos, y cuando estos últimos fueron vencidos, los búlgaros andaban a la greña con griegos, serbios y rumanos. En cualquier caso allí fuera, en el mundo, imperaba la guerra. Y hubo otro gran acontecimiento, lejos de Turquía, que, en lo tocante a excitar la imaginación, iba más allá incluso que los hechos de guerra: fue el hundimiento del *Titanic*. Ese enorme barco, que emprendía su primer viaje por el Atlántico, topó con un iceberg y se hundió con una gran pérdida de vidas humanas. Me acuerdo vivamente del impacto que aquello me causó, de cómo devoraba los diarios y de que los mayores y todo el mundo hablaban del tema. En general tenía la impresión de que nuestra vida era muy aburrida. Si acontecía algo significativo, era muy lejos, y los otros podían vivirlo de cerca. Bien fueran los soldados y la población de los Balcanes, o la gente, allá lejos, en el océano. Lamentaba mi destino, haber nacido en un tiempo y en un mundo donde todo esta-

ba en perfecto orden y que lo verdaderamente apasionante sólo ocurriese en los libros de Historia y, ocasionalmente, también en los periódicos.

Lo más bello y hermoso, lo heroico, lo más sublime que podía experimentarse había tenido lugar en el pasado, en la época de los griegos o de los romanos, y también entre los alemanes y los europeos en tiempos pretéritos o en la época napoleónica. En aquel tiempo aprendí los mitos griegos, en especial leí las epopeyas homéricas. Conocía tan bien la guerra de Troya como las leyendas germánicas de los héroes y los dioses. Pero la Antigüedad te ofrecía muchas más aventuras, como la lucha en casa de Maratón, la batalla de los griegos contra los persas, la victoria de la libertad sobre la servidumbre, la gran Guerra Púnica. Me imagino que debí de leerlo más tarde, pues ya no recuerdo exactamente con qué empezaban las clases de Historia del bachillerato. *Las más bellas leyendas de la Antigüedad clásica* de Gustav Schwab tenían entonces una influencia mucho más duradera sobre mí que, por ejemplo, las historias bíblicas que aprendía en las clases de Religión, y que cobraron interés cuando descubrí personalmente la Biblia. Por entonces era más bien un saber mecánico que se adquiría con esfuerzo: sobre Adán y Eva y la serpiente y el diluvio, el arca de Noé y, después, los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob; y luego, sobre todo, sobre José y sus hermanos y la historia de los reyes David y Salomón. Aún así creo que en mi juventud tanto las leyendas griegas como las germanas conquistaban más mi fantasía. En aquel entonces los libros juveniles estaban ilustrados, y todavía hoy tengo presentes algunas imágenes de la batalla de los griegos a las puertas de Troya, o de las leyendas de los dioses germánicos con Bladur, Thor, Wotan y el lobo Fenris. Resultaba mucho más excitante para la imaginación.

Mi conciencia acerca de los acontecimientos mundiales llegó, necesariamente, el 1 de agosto de 1914 cuando, de pronto, mi propio país se hallaba en guerra. Con la tontería propia de un niño, tuve la sensación de que por fin ocurría algo interesante. Hasta entonces había crecido bajo condiciones privilegiadas, en un país que desde hacía decenios no conocía sino la paz y económicamente floreciente, en una casa acomodada, donde el padre era un fabricante respetado y un reconocido miembro de la comunidad judía, donde en las vacaciones nos desplazábamos con enormes maletas al Mar del Norte y donde se creía que esto seguiría siendo siempre así. Cada año que pasa uno está más cerca de convertirse en adulto. Quizá no hagas lo mismo que el padre, pero en lo esencial todo seguirá siendo como antes, esto es, las circunstancias del mundo exterior y la seguridad con la que te mueves en ellas. Una sensación de esa naturaleza debía de tener yo, pues todavía hoy recuerdo con cierta vergüenza aquel sentimiento de pesar que me embargaba porque me había sido vedado vivir una época gloriosa, en la que se pudieran protagonizar heroicidades, en la que hubiera victorias, eventualmente también alguna derrota, pero donde en cualquier caso sucediera algo importante, en lo que yo hubiera podido participar o incluso desempeñar un papel destacado, y de ser así, habría sido un papel de héroe, o incluso quizá un papel de mártir: simplemente se trataba de no dejar pasar la ocasión. Pero algo debía suceder.

Estábamos en casa cuando fue asesinado en Sarajevo el heredero al trono de Austria. Siguieron cuatro semanas en las que la situación no dejaba de agravarse, y entonces llegó finalmente el 1 de agosto en que –no de forma inesperada– estalló la guerra. Mi primera vivencia bélica tuvo lugar un día tórrido de agosto: los

trenes que transportaban a los soldados procedentes del este rugían, también había tropas marchando. El ferrocarril no daba abasto con la movilización y el despliegue a lo largo de la frontera oeste. Las unidades de infantería pasaron en su marcha por Gladbach y fueron alojadas en casas particulares. Nosotros teníamos a tres soldados procedentes de la Marca de Brandeburgo. Ignoro cuánto habían andado. Naturalmente la mayor parte del camino la habían hecho en el tren, pero entonces les hicieron bajar para hacer sitio y tuvieron que hacer el resto del recorrido –desde Mönchengladbach, cerca de la frontera holandesa, hasta Lüttich– a pie. Ése era el primer objetivo militar en la parte del frente más cercana a nuestra ciudad. Había una gran agitación, pero yo fui, como hacía habitualmente por las tardes, a la piscina municipal, donde hacía poco había obtenido un título de natación. Cuando llegué, todo el recinto había sido convertido en puesto de recepción para las tropas movilizadas, y el director de la piscina, que me vio llegar con la toalla y el bañador bajo el brazo, me preguntó: "¿Qué se te ha perdido aquí?". "¡Quiero nadar!". Y entonces recibí una enérgica bofetada, una torta, por así decir. "¡Anda, largo de aquí! Ahora tenemos otros problemas". Ése fue el inicio de la guerra para mí. Dolía, iba en serio, recibí una tremenda bofetada. El director estaba increíblemente excitado por todo aquello que de pronto le tocaba hacer, y yo molestaba. También me acuerdo de los soldados que pasaron una noche en nuestra casa. Era dos soldados de infantería, dos individuos gigantescos de la Marca de Brandeburgo que se curaban el uno al otro los pies lacerados por la marcha. Uno de ellos era cabo primero y fue el que recibió la mejor habitación. Sólo más tarde supimos que durante esta breve estancia había flirteado con la niñera.

Ella depositó en aquella amistad muchas expectativas que no acabaron cumpliéndose. Más adelante sufrió una depresión nerviosa porque él le escribió que quería dejarlo correr. No sé si le dijo que estaba casado. En cualquier caso se separó de ella por carta. Toda la historia había sido consecuencia de los primeros días de guerra.

En fin, la vida seguía su curso natural, con sus rutinas: el colegio. Supongo que ese verano no fuimos de vacaciones, pero no tengo ningún recuerdo al respecto. Estábamos todos en casa cuando estalló la guerra. Mi padre viajó inmediatamente a Colonia para entrevistarse con la autoridad militar encargada de los suministros de nuestra región y presentó sus ofertas de lonas de tienda y otras telas que podían ser útiles para el ejército. Y él fue realmente uno de los primeros que estuvo allí, y volvió (eso lo supe más tarde) con grandes encargos, de manera que no sólo funcionaban a pleno rendimiento los casi 120 telares mecánicos de nuestra fábrica, sino que otras industrias textiles de Mönchengladbach trabajaban para cumplir con esos encargos. Los negocios iban muy bien, y también en los frentes marchaba todo de maravilla. Lüttich cayó, oíamos los cañones desde lejos, cuando entró en acción la *Gran Berta*, un cañón de tiro curvo de 22 centímetros, un arma secreta que había fabricado la casa Krupp y que llevaba ese apodo porque era el nombre de pila de la esposa de Alfred Krupp. Era el cañón más pesado que se había construido y utilizado nunca hasta entones. Con el ímpetu del proyectil de tiro curvo, que apuntaba perpendicularmente y con gran exactitud, fueron volados los fortines de hormigón armado de la fortaleza de Lüttich. Bélgica no estaba realmente desprevenida: Lüttich estaba profusamente fortificada con baluartes construidos siguiendo los

principios más modernos de la época, pero fueron reducidos a polvo con los proyectiles de la *Gran Berta*. Las victorias se sucedían.

Un episodio muestra lo acusado que era el patriotismo durante las primeras semanas de la guerra, también entre los judíos. Mi primo mayor de Mönchengladbach era Erich Haas, hijo de tía Berta, la mayor de las hermanas de mi padre (posteriormente, tras su emigración, fue psicoanalista en Birmingham). Cuando estalló la guerra cursaba el último curso de bachillerato superior y, como las victorias llegaban de un modo tan inmediato y repentino, tenía un miedo atroz a que la guerra terminase antes de que le tocase a él. Normalmente habría terminado primero el bachillerato y entonces se habría incorporado. No obstante, aquellos alumnos que estaban a punto de cumplir los dieciocho tenían la posibilidad de hacer un bachillerato de urgencia y alistarse voluntariamente. Mi primo Erich, que por cierto en su época escolar había sido un niño enfermizo y que por algún motivo en una ocasión incluso tuvo que ser internado en un sanatorio, no podía dejar pasar esa oportunidad. Por su edad, creo, no acababa de encajar en la categoría correcta; en cualquier caso, él y su padre albergaban el serio temor de que, si se alistaba voluntariamente, acabaría por no ser aceptado, tanto más cuanto que había una demanda extraordinaria de alistamientos voluntarios entre la gente joven. De manera que su padre viajó con él a Colonia, donde tenía lugar un reconocimiento médico militar. Para ganarse el favor del sargento mayor bajo cuya dirección tenía lugar el reconocimiento, mi tío, Adolf Haas, le deslizó en la mano una moneda de oro, con lo que Erich fue declarado apto para el servicio en el frente. Así se hizo soldado y sirvió durante cuatro años sin que le pasase nada. En aquella época se so-

bornaba para conseguir meter a los jóvenes en las fuerzas armadas; más tarde, para intentar librarlos. En cuanto al hecho de que en la I Guerra Mundial se diera una participación voluntaria tan alta entre los judíos, hay dos explicaciones. Por una parte, los judíos no querían exponerse a que les reprocharan su pasividad, sino que querían demostrar que eran buenos ciudadanos[1]. Sin embargo también podría tener una explicación totalmente distinta y mucho más prosaica: esto es, que los judíos pertenecían socialmente a un estrato en el que uno se alistaba voluntario, mientras que en la clase trabajadora eso no sucedía. En determinadas clases cultas la idea del patriotismo, incluso la del alistamiento voluntario, estaba más arraigada que en las clases trabajadoras que, por su misma condición, no se adelantaban, sino que podían esperar perfectamente a que les tocara el turno. Pero que los judíos no pertenecieran mayoritariamente a la clase trabajadora, sino a una clase media culta, la más sensible al patriotismo, también podría explicar por qué, comparativamente, se alistaron más judíos voluntarios de lo que sucedió entre otros grupos de población[2].

Mientras la exaltación patriótica de 1914 nos afectaba también a nosotros, sólo mi madre, que era de naturaleza frágil, lamentaba ya por adelantado cada una de las muertes, las heridas, mutilaciones y todo lo que iba unido a la guerra. No lo decía por unos principios de pacifismo teórico, sino por pura compasión: "¡Es horrible, es horrible!". Naturalmente, también ella habría deseado la victoria y la salvación por las armas, pero al mismo tiempo lamentaba la existencia de las guerras en general. Mi padre, en cambio, era mucho más inocente en este punto y, como el 99,9 por ciento de la población alemana, se sentía entusiasmado con la guerra: los alemanes iban a superar bien esa prueba,

y estaba convencido de que el destino exigía que Alemania desempeñase un papel importante en Europa. La versión oficial, por cierto, afirmaba que se trataba de una guerra defensiva: estamos rodeados, nos enfrentamos a una alianza enemiga que desde hace tiempo planea declararnos la guerra, y nosotros nos defendemos. Pero, desde el principio, reinaban unas expectativas de victoria que excedían con mucho la mera defensa. Con todo ello, no digo nada nuevo, seguro que en cualquier libro de historia se hace referencia a la existencia de sentimientos infantiles –del estilo: "Gracias a Dios ha terminado ese periodo de paz insulso y aburrido y al fin podremos demostrar quiénes somos y de lo que somos capaces"–, que se unían a la conciencia de que estábamos siendo atacados y "rodeados". "Mucho enemigo, mucho honor, pero hay que defender el pellejo". En tercer lugar nos esperaba un gran triunfo, y al principio eran habituales los partes de victorias desde el frente, hasta que fueron desapareciendo y, de repente, se hizo el silencio. Tras cuatro semanas el avance se acabó. No llegó a alcanzar París. Entonces llegó el retroceso hasta el Marne.

Teníamos a uno en la familia que no participaba de ese estado de exaltación: mi tío Leo, el hermano algo mayor de mi madre, y por entonces aún soltero, que era médico en Düsseldorf y la persona más inteligente y sabia que he conocido en mi vida. En esas semanas, cuando estalló la guerra, se diferenció de los demás en dos sentidos: en primer lugar, era de la opinión de que si Inglaterra no estaba de nuestra parte no podríamos ganar la guerra. En determinados círculos europeos se prestaba una gran atención a Inglaterra, y él tenía la impresión de que, si Inglaterra estaba contra nosotros, la guerra ya era cosa perdida. En segundo lugar, hizo algo totalmente práctico. Previó enseguida que desde

ese momento la prensa alemana dejaría de ser fiable y que su cobertura informativa le ofrecería una imagen unilateral de los acontecimientos. Dado que, no obstante, deseaba estar informado, se abonó durante toda la guerra a un periódico suizo (eso estaba permitido en Alemania). De este modo recibía noticias del extranjero neutral y supo que los acontecimientos en el Marne habían tomado un rumbo muy distinto, que el avance alemán no sólo es que se hubiera detenido allí, sino que algo había salido mal y que había que regresar. Y de esta manera su escepticismo originario quedó confirmado. Pero era el único que pensaba así.

Tío Leo era el único hijo varón del gran rabino Jakob Horowitz de Krefeld, originario de Cracovia y que había estudiado en el seminario rabínico de Breslau y luego se había trasladado al este[3]. Era un hombre muy culto y se consideraba un judío liberal. Aun así en su casa se observaban las leyes del *kashrut*, las observancias relativas a los alimentos. Mi madre tuvo que hacerse cargo de la casa muy pronto porque su madre, es decir, mi abuela materna, a la que no llegué a conocer porque murió mucho antes de que yo naciera y de la boda de mi madre, la había acostumbrado desde muy joven a llevar la casa de su padre, un hogar rabínico. Sufrió mucho a causa de ello, no sólo por la carga real que implicaba, sino por la apariencia que estaba en juego en todo aquello, porque ella sabía positivamente que su padre había dejado de pensar así y que mantenía esta rectitud a causa de su posición. Por este motivo se juró: "Si me caso, en mi casa no se seguirá este estilo de cocina ni se observará la Ley de este modo". Pero tardó mucho en casarse. Ya contaba más de veinte años, lo que para entonces era muy tarde, y aún se llamaba Röschen Horowitz y se hacía cargo del hogar de su padre. Finalmente su hermano,

mi tío Leo, conoció en la Universidad de Bonn, donde cursaba Medicina, a un tal Otto Jonas, un compañero de carrera. Era un hermano pequeño de mi padre. Mi padre –el mayor de diez hermanos de una pequeña ciudad rural westfaliana llamada Borken, donde la fábrica fue fundada en 1815– tuvo que implicarse en el negocio muy pronto y asumió así una especie de papel de padre respecto al resto de los hermanos. Tenía o se sentía en la obligación, que cumplió lealmente, de ofrecer a sus hermanos menores la posibilidad de estudiar, algo que él no había podido hacer. Aparte de eso estaban las tres hermanas, a las que había que dotar, pues sin dote no se podía dar a una hija un buen matrimonio. Él, por el contrario, había tenido que abandonar la escuela ya en secundaria y trabajar en el negocio, sin poder acabar unos estudios. Ése fue su gran pesar toda su vida, haber sacrificado el sueño de tener una formación académica en favor de la familia y la empresa, de la que llegó a ser socio decano. Sus hermanos menores, mis diversos tíos, tenían un trato ambivalente con él, como sucede siempre que debes mucho a alguien que ha ostentado una posición de cierta autoridad. Tres hermanos estudiaron. Dos se hicieron abogados, uno médico, otro se hizo comerciante y se marchó al extranjero. El segundón fue jefe *junior* de la empresa y siguió adelante con el negocio.

La empresa no se trasladó hasta finales del siglo pasado, hacia 1896, de Borken a Mönchengladbach, pues allí, en la época de la mecanización, florecía la industria textil y había tanto mano de obra como un entorno industrial bien dotado de infraestructuras. También Krefeld, donde había crecido mi madre, era un centro textil, pero más selecto que Gladbach, de igual modo que la seda es más fina que el algodón. Krefeld era el Lyón renano; Mönchengladbach, el Manchester

renano. Aquí se producía *genuacord*, ese tejido de canutillo que muchas veces sirve para hacer trajes de faena. Aparte de esto se producía mucho para el comercio colonial, sobre todo las telas de algodón estampadas, de tan mal gusto que recibían el nombre de "baratija de Gladbach", pero con las que se hacía muy buen negocio. No trabajábamos con algodón, sino con linos y damasco. Algo intermedio entre el algodón y la seda.

Mi padre me explicó más tarde que un día fue a visitar en Bonn a Otto, el menor de sus hermanos, al que más quería y al que tenía por el más dotado, que estaba estudiando allí. Le paseó por la ciudad y le mostró la Universidad y las clínicas, y mi padre se echó a llorar. Con estas palabras: "Éste es el mundo al que he tenido que renunciar". Pero también sucedió algo más. Cuando Otto Jonas y Leo Horowitz, que habían trabado cierta amistad, hablaron en una ocasión acerca de sus relaciones familiares, se supo que Leo Horowitz tenía una hermana menor. Y entonces Otto, que era, por cierto, diecisiete años menor que mi padre, dijo: "Tengo un hermano mayor que todavía no se ha casado. No se ha permitido casarse hasta que se ha ocupado de todos nosotros. Como nuestro padre ya se había hecho demasiado mayor, él asumió toda la responsabilidad". Hasta cierto punto mi padre se había prohibido contraer matrimonio hasta que no hubiera casado a las tres hermanas y se hubiera hecho cargo de la costosa estancia de sus hermanos en la universidad. Tenía en total nueve hermanos, de los cuales uno había muerto de niño. En consecuencia yo tenía cinco tíos y tres tías por la parte Jonas, mientras que por línea materna sólo tenía un tío, del que volveremos a hablar. Leo Horowitz y Otto Jonas se miraron: "Habría que presentarlos". "¡Sí, buena idea!". Y así aconteció que

Gustav Jonas, originario de Borken de Westfalia, vecino desde hacía pocos años a causa del traslado de la fábrica a Gladbach, se presentó en Krefeld como pretendiente y conoció a mi madre. Y en 1900 se casaron, creo, pues en 1901 nació su primer hijo, mi hermano mayor.

Röschen Horowitz se convirtió, pues, en la señora de Gustav Jonas, y formaban una pareja singular. Mi padre era un hombre rechoncho, regordete, paticorto, de torso poderoso y amplias espaldas, una gran cabeza con una frente hermosa, pero ancha; era un hombre tendente a la corpulencia, con unas piernas cortas y robustas, que podían seguir un ritmo enérgico. Había crecido en un ambiente espartano y toda su vida siguió siendo modesto en sus aspiraciones, aunque le gustaba comer y podía deleitarse verdaderamente con un buen asado, con una gustosa comida. Era muy inteligente, conocía los clásicos, poseía una hermosa biblioteca, pero no había dispuesto del tiempo necesario para profundizar en ella porque estaba absorbido por el trabajo. Aun así valoraba mucho la formación. Al contrario que nosotros, los niños, que –simplemente debido a nuestras relaciones– habíamos adquirido un acento renano, él hablaba un alto alemán puro, por cierto, sin expresiones judías, y no digamos elementos "judío-alemanes". La palabra *goy* [cristiano] nunca salió de nuestros labios. Términos como *meschugge* [loco, pirado] o *chuzpe* [desfachatez] nos eran conocidos, pero tampoco los utilizábamos. No recuerdo que mis padres, en una conversación en casa, dijeran que alguien tuviera una gran *chuzpe*. Ni siquiera sé si estaba mal visto, simplemente no era culto, y en nuestra casa se hablaba un alemán culto y libre de dialectalismos. Eso no tenía nada que ver con el hecho de no mostrar que eras judío porque no "judaizabas" [*jü-*

deln] ni un poco; no, la tentación ni siquiera existía, pues ni mi padre ni mi madre lo habían vivido en su casa. Eso era el viejo judaísmo alemán, que vivía desde hacía generaciones en el campo, y los Jonas se creían, ya desde hacía tiempo en su pequeña ciudad natal, Borken, mejores que aquellos miembros de la comunidad en cuyos hogares, si cabe, se "judaizaba" un poco. Por ello entre sus correligionarios recibían el apodo de "los Hohenzollern de Borken". Evidentemente respondía a una mezcla grosera y no del todo amable de respeto y burla. Les atribuían una cierta arrogancia porque aparentemente no compartían el modo de vida de la mayoría de sus congéneres. Por lo mismo tampoco concertaban sus matrimonios en Borken, sino que buscaban a sus cónyuges a determinada distancia; en Eschweiler, por ejemplo. Todo lo que mi padre explicaba acerca de su infancia y las relaciones de parentesco iba más allá de Borken[4].

No obstante las nupcias con no-judíos estaban totalmente descartadas, ¡Dios no lo quiera! Hasta la I Guerra Mundial no ocurrió que uno de los hermanos de mi padre, tío Max, contrajera un matrimonio mixto[5]. Como comerciante se había trasladado a Italia y, juntamente con un socio, había abierto una fábrica de sombreros de paja. Con el estallido de la guerra fue llamado a filas, pero no llegó a ir al frente. Ya era un hombre de mediana edad. Cuando finalmente, al término de la contienda, fue desmovilizado –al final estuvo estacionado en Silesia–, trajo consigo una esposa de una muy buena familia cristiana. Lo asumió y comunicó a todos sus hermanos y hermanas que se había prometido a una cristiana. En aquel entonces escuché con mis propios oídos –y fue en 1918, de manera que tenía al menos quince años– que una de mis tías, concretamente tía Elfriede, de Lechenich, cerca de Colonia, la

mujer de tío Hermann Simon, aunque Jonas de nacimiento, usó ese refrán que sólo se usa normalmente en historias inventadas: "¡Nuestro difunto padre se revolverá en la tumba!". Ése fue su comentario. ¿Quién podría creérselo? Pero yo mismo lo escuché. La pobre esposa tuvo que soportar el examen riguroso de toda la familia Jonas. Cuando fue a casa de esa tía, ésta incluso le insinuó que se hiciera judía. A lo que respondió con una frase que, pensándolo bien, también es propia de una obra literaria: "¡No cambio de religión como quien cambia de vestido!". Y así quedó la cosa. Siguió siendo cristiana y él, judío. Fue una buena esposa y le siguió en la emigración a Bolivia. Para mí se convirtió entonces en tía Klara, pero al principio su aparición ocasionó un gran revuelo.

Mi padre, para volver sobre él, era, pues, un hombre consciente de su deber y diligente, que siempre trabajó en exceso. Que le gustara comer no significa que tuvieran que ser manjares exquisitos. La verdad es que ignoro si en toda su vida llegó a comer ostras. Probablemente no, pues había crecido en un ambiente ortodoxo. En su casa paterna eran muy estrictos en lo que respecta a las prácticas judías, y eso también le influyó más tarde. De hecho el Shabbat no iba normalmente a la sinagoga, sino que lo hacía sólo los días de gran fiesta. También creo recordar que los sábados trabajaba sólo medio día en la fábrica. Pero siempre que iba con él a la sinagoga, el Día de la Reconciliación o por Rosh Hashaná, o coincidiendo con otras festividades, se podía percibir que para él eso había sido siempre algo muy serio y que lo hacía con todo su corazón. Durante el Yom Kippur observaba estrictamente el ayuno. Mi madre, la hija del rabino, sin embargo, intentaba que nuestro hogar fuera menos judío de lo que hubiera sido adecuado a sus propias costumbres. Él me expli-

caba a menudo que antes de casarse, durante sus viajes de negocios –viajaba mucho por razones de trabajo, para visitar a clientes incluso en Hamburgo y Berlín–, respetaba las leyes referidas a los alimentos, lo que suponía que en los lugares pequeños se alimentaba durante días y semanas sólo de huevos cocidos, patatas y productos lácteos, renunciando a comer carne. En algunas ciudades sí que había fondas u hoteles judíos, pero normalmente tenía que pernoctar en hoteles convencionales. En más de una ocasión se hizo servir en el restaurante de un hotel una cena a base de huevos cocidos, patatas y mantequilla y, entonces, alguien de otra mesa le expresaba su reconocimiento por el sacrificio que hacía por su fe. Paradójicamente, desde el momento en que tuvo su propio hogar, mi madre abolió la observancia del *kashrut*. La carne de cerdo, no obstante, nunca hizo acto de presencia en nuestra mesa. Naturalmente comprábamos la carne a carniceros judíos: buey, pollo o también cordero. Ahora bien, el riguroso precepto de no combinar en una misma comida la carne y los lácteos no se respetaba en nuestra casa. Un gran número de preceptos simplemente no los llegué a conocer. Aún así teníamos dos juegos enteros de cubertería y vajilla a los que denominábamos en casa "lácteo" y "cárnico". En otros lugares o en otros hogares –más *jiddish*– se decía "servicio para lácteos" y "servicio para carne". Pero nosotros no hablábamos así. Aunque la cubertería y la vajilla "lácteas" y "cárnicas" formaban parte del ajuar, no se respetaba rigurosamente esta distinción en las comidas. Sobre todo cuando estábamos de viaje y nos hospedábamos en balnearios del Mar del Norte o del Eifel, comíamos lo que nos ponían. Allí donde era posible evitábamos probar los asados de cerdo y sobre todo el jamón. Creo que en toda mi infancia no tomé nunca jamón

curado. En lugar de eso se comía carne ahumada, de Neuenahr, procedente, como la carne de Bündner, del buey. Pero nunca jamón. Ciertas cosas no eran de recibo en nuestra casa: no se comía cerdo[6].

La personalidad de mis padres era sumamente contradictoria. Mi padre se distinguía –incluso desde el punto de vista físico– por una cierta robustez. Para mí siempre había sido el prototipo de la fuerza masculina, aunque fuera bajito, de lo que de pequeño no me daba cuenta. Poseía un talante algo autoritario y, debido a su posición de ser el mayor dentro de la propia familia, se había acostumbrado a un cierto papel soberano. Curiosamente, y a pesar de su severidad, era muy sensible. No sólo es que ejerciera su autoridad, sino que poseía un temperamento colérico. Cuando algo le enojaba de verdad sufría un ataque de ira. Las venas de la frente se le hinchaban de rabia, los cabellos se le erizaban y podía ponerse terriblemente furioso. Cuando se le había pasado, el tema quedaba olvidado por completo. Siempre era algo de unos pocos segundos, y en realidad nunca sintió rencor por mucho tiempo. Se desahogaba mediante verdaderos episodios de iracundia. A veces los arrebatos eran tan fuertes que mi madre sentía miedo de que fuera a sufrir un ataque al corazón. Decía: "¡Por Dios, no te pongas así!". Pero también se calmaba muy rápido y entonces todo quedaba en orden.

A mi madre, en cambio, que no se desahogaba de ese modo, todo la corroía durante más tiempo. Es decir que, en muchos aspectos, era lo contrario de mi padre. Para empezar era delgada y conservó, mientras la conocí, una figura de niña. Delicada, con un modo de andar fascinante, un rostro largo y delgado con una nariz prominente (para su desgracia, pues en esa época de la asimilación y el antisemitismo eso era una carga

puesto que, al menos subjetivamente, se consideraba que la nariz grande representaba a los judíos). Pero tenía un perfil muy bello. En casa teníamos un busto de alabastro, algo clásico como correspondía a la decoración de las buenas casas burguesas. Quizá era la copia de una cabeza de Diana de perfil clásico. Yo siempre estuve convencido, como es propio de la mirada infantil, de que era su retrato, un busto de mármol de mi madre. Solamente que el artista había tallado la nariz algo más recta y menos prominente. Mi madre tenía un gran talento musical, al igual que su madre, que pertenecía a una familia cultivada de Silesia y que ya desde muy joven había practicado la música. Mi padre, por el contrario, era totalmente indiferente a la música. La cosa era tan grave que incluso los sencillos cantos hebraicos del viernes por la tarde o de la Pésaj, que leía de la Hagadá, los cantaba desafinando. Nunca le oí cantar bien, tampoco cuando entonaba los himnos *Heil dir im Siegerkranz* o el *Deutschland über alles*. Pero se le daba bien la poesía: se sabía poemas y a veces incluso los recitaba de memoria. En música, sin embargo, era un verdadero desastre, de manera que simplemente era incapaz de compartir con mi madre lo que para ella era tan importante. Como era una persona muy cariñosa, hizo todo lo posible para satisfacer las inclinaciones musicales de mi madre. Cuando obtuvimos los grandes beneficios procedentes de los encargos para la guerra, la más llamativa de todas las adquisiciones que hicimos fue un gran piano de cola Blüthner, que sustituyó al piano que habíamos tenido hasta entonces.

Mi madre, tan amorosa, sufría por la vida; no por los enigmas del universo, sino por el dolor que había en el mundo, por tanta pobreza e infortunio. Se implicaba de un modo extraordinario e intentaba paliar el

dolor allí donde podía. Mi padre, que trabajaba duramente y quería ahorrar, se veía obligado en ocasiones a frenarla. Por este motivo mi madre ahorraba a escondidas parte del dinero de los gastos domésticos con el fin de enviarlo a cualquier necesitado. Un día me lo confió, explicándome: "Tu padre es un hombre muy bondadoso, pero considera que yo llego demasiado lejos. Pero para mí es necesario". A menudo enviaba dinero a parientes de su parte que se habían quedado en el este –en Galitzia– y que le mandaban cartas pidiendo ayuda; o a una tía o a una prima que tenía un hijo descastado que causaba muchos desvelos y al que aguardaba una pena de cárcel si no pagaba sus deudas. Ella no podía permitirlo, de manera que enviaba el dinero. Si se trataba de sumas mayores, mi padre debía saberlo. Eso limitaba entonces la posibilidad de hacer pequeños donativos, pues hasta cierto punto había abusado de la caridad de mi padre. Hasta donde puedo intuir –los padres no hablan de eso con sus hijos–, también diferían mucho en su sensualidad. Mi padre, por su propia complexión corporal y también su gusto por determinados placeres, era un hombre sensual, y me imagino que también le gustaba el amor físico, mientras que mi madre era tímida en este aspecto. Por otra parte mi madre hubiera mostrado de buen grado ternura, mientras que mi padre, por el ambiente en el que se había criado, no estaba acostumbrado a mostrar sus sentimientos. Todavía los veo ante mis ojos, sentados en el sofá, mi madre arrimándose cariñosamente a él y cómo mi padre, algo cohibido, ponía el brazo sobre sus hombros y le daba palmaditas diciendo: "Sí, sí, está bien". No sabía cómo debía comportarse porque procedía de una familia donde no era habitual abandonarse a los sentimientos propios, sino donde había que ser aplicado y diligente e, incluso en

la vida de los sentimientos, uno se imponía mucha disciplina. Su madre debió de ser una mujer muy educada que, por así decir, "llevaba puestos" su Schiller y su Goethe. Eso se evidencia en una carta que mi padre conservó. Como en Borken no había bachillerato de Humanidades, le enviaron a casa de unos parientes –creo que en Eschweiler, situado también en la zona de la Baja Renania– para cursarlo allí. Era tan buen alumno que, nada más acabar el tercer curso, le adelantaron dos. Con tal motivo su madre, que a pesar de haber tenido diez hijos siempre encontraba tiempo para leer, le escribió una carta que habría podido escribir la señora Rat, es decir, la madre de Goethe. La carta de una mujer muy culta, escrita en una hermosísima prosa alemana, en la que, por una parte, le felicitaba y elogiaba, pero donde –y de esta frase sí que me acuerdo– también advertía: "Que no te envanezcas y te vuelvas arrogante. Dios te ha agraciado con estos dones y me alegro de que los apliques bien. Pero no te vuelvas ahora por ello demasiado orgulloso". Era una carta maravillosa que me mostró en una ocasión. La familia era culta, pero no había esa clase de sentimientos que mi madre mostraba. Mi padre y también mis tíos eran todos extremadamente inteligentes y habían tenido éxito profesional, pero de algún modo, en comparación con mi madre y su hermano Leo, eran algo más primitivos en sus instintos y también en sus objetivos vitales. Yo mismo tengo algo de esa naturaleza voluntariosa, sensual, orientada a la acción, pero creo que en lo esencial soy un Horowitz.

En cuanto a los parientes silesios, mi madre tenía una tía o tía abuela que había sido famosa en Alemania y se llamaba Friederike Kempner, también conocida como el "ruiseñor de Silesia". Una mujer acaudalada que vivía en un finca en Silesia que se ocupó de las

vicisitudes de la Humanidad en forma poética, escribiendo poemas involuntariamente cómicos, exaltados, sentimentales, sobre esta o aquella situación[7]. Se hizo famosa y, cuando publicó una compilación de sus poemas, la familia se quedó tan perpleja que compró toda la edición. Cuando le comunicaron que la obra estaba agotada, esto la alentó tanto que publicó una edición ampliada lo que, por otra parte, hizo que un crítico de teatro y publicista del mismo nombre, que vivía en Berlín, se molestara tanto que llegó a renunciar al apodo Kempner y a partir de entonces pasó a llamarse Kerr, ¡Alfred Kerr! Me acuerdo de un poema que presuntamente era suyo pero que más bien era una parodia de su propia poesía: "Por medio de la naturaleza / se extiende una hilera de chopos / a la derecha hay árboles, a la izquierda hay árboles / y por detrás fluye un riachuelo..., oh". Es de suponer que le fue atribuido como poema satírico. Pero son más característicos otros poemas como "El domador de fieras": su hija sale al escenario con una enorme serpiente, hasta que un día es engullida ante los ojos de los espectadores por una boa constrictor. Su nombre de pila era Johanna. "Está muerta", así termina el poema, "pero está entera"[8]. Qué alivio. Cuando más tarde, en Jerusalén, conocí más íntimamente al coleccionista de libros Gershom Scholem y cuando descubrí que no sólo estaba interesado en la Cábala, sino también en extravagancias literarias, le dije: "Ah, yo también tengo una de esas extravagantes en la familia, Friederike Kempner, una tía o tía abuela mía". Entonces, él respondió: "¿Es pariente tuya? ¡Proporcióname un libro de ella, me falta en la colección!" Entonces, ya era en la época nazi, escribí a mi madre desde Jerusalén: "Cuando mi amigo Scholem ha sabido que tenemos una tía Friederike, se ha mostrado muy interesado. ¿Tenemos en

casa algún libro suyo? ¿Te queda alguno? Él estaría muy agradecido de que le facilitásemos uno. Me gustaría dárselo como regalo". Yo me había expresado así: "Un libro de la loca de tu tía Friederike". Mi madre me respondió con una carta en la que utilizó un tono, algo muy inhabitual en ella, de reproche: no, no le quedaba ningún libro y no quería que me refiriera a ella como "la loca de tu tía Friederike". "De niña fui a visitarla en más de una ocasión a su finca. Era una mujer noble, que hizo mucho bien y no debemos reírnos de ella". Al final me enteré de que fue verdaderamente una mujer notable y de que, entre otras cosas, consiguió la abolición del aislamiento en las cárceles. Lo consideraba absolutamente inhumano y desarrolló una propaganda en contra con libelos literarios, parte en verso, parte en prosa[9]. No quería dar su brazo a torcer y acabó consiguiendo una audiencia con el emperador Guillermo I, y el aislamiento despareció del régimen penitenciario.

Mi madre era igual de compasiva. Incluso tenía la particularidad de sentirse más atraída por la miseria del mundo que por su belleza, y se inclinaba por la opinión de que es mejor sufrir que disfrutar. No deja de ser una vieja cuestión: ¿Qué pesaría más, si un día hiciéramos realmente el cálculo, la desgracia o la felicidad? En tal caso estoy seguro de que mi madre habría tenido razón al decantarse por lo primero. Mi padre reflexionaba menos al respecto. Lo que a él le interesaba es que a las personas que formaban parte del entorno en que él podía incidir les fuera bien: con ese fin hacía todo lo que estuviera en su mano. Era una persona familiar y sé que en diversas ocasiones ayudó con importantes sumas cuando en nuestro círculo de parientes, cercanos o lejanos, los negocios iban mal o quebraban. En general estaba convencido de que el

mundo sirve para que tengamos éxito, siempre y cuando uno se esfuerce en ello. También se inclinaba por el optimismo, incluso en la guerra; al contrario que mi madre, y por no hablar de su hermano, sobre el que volveré más adelante, creyó mucho tiempo en la victoria. Pero también en las cuestiones personales era optimista, mientras que en mi madre siempre solía prevalecer el pesimismo. Supongo que eso está relacionado con el hecho de que ella había sufrido una experiencia terriblemente dura. A mi hermano pequeño, Ludwig, le diagnosticaron de niño una enfermedad que, tras consultar con médicos bastante reconocidos, se determinó incurable: una progresiva fosilización de las articulaciones. Por supuesto que eso fue terrible para ambos, pero sobre todo para mi madre. Se preparó para vivir el resto de su vida para y con ese niño, pues estaba claro que iba a necesitar una ayuda constante y cada vez mayor. Sin embargo, con catorce años y medio, murió a causa de un accidente que devino mortal porque la columna vertebral del niño se había vuelto tan rígida que ya no podía amortiguar una caída. En los tiempos de la batalla de Verdún, en marzo o abril de 1916, resbaló en su cuarto, y la caída degeneró en una conmoción cerebral que, finalmente, fue fatal. Mi madre se sumió en una profunda melancolía y durante un año entero vegetó en el sofá en la más absoluta pasividad. Y eso sucedió en una época en la que un ama de casa y madre tenía que estar muy atenta al cuidado de su familia, sobre todo de los dos hijos adolescentes. Fue su hermano Leo quien intentó convencerla de que debía animarse y volver en sí, y no abandonarse de ese modo al dolor. Entonces se refugió en la música. Más tarde se estableció una relación muy buena y tierna entre mi madre y yo, pero durante esos años la verdad es que no la eché demasiado de menos.

Mi hermano menor murió un mes antes de mi decimotercer cumpleaños y cuando, en mayo de 1916, celebré mi Bar-Mizwa, entré en esa edad en la que lo que más deseas es que tus padres te dejen en paz y no sientes la necesidad de ver el ojo vigilante de una madre. Por consiguiente, al contrario que mi hermano, tres años menor que yo, que sufrió mucho a causa de ello, no sentí tanto la falta de la madre como él.

Me acuerdo bien de mi Bar-Mizwa, pues se celebró bajo la sombra de la muerte. Al final debía ser una fiesta de Bar-Mizwa conjunta con mi hermano, porque cuando le tocó a él, justamente estaba ingresado en un hospital, o sanatorio, para un tratamiento. La ceremonia se tuvo que aplazar en varias ocasiones y entonces decidieron que la haríamos juntos. También fuimos juntos a las clases de Bar-Mizwa. Al morir tan repentinamente, se convirtió en un triste Bar-Mizwa, la fiesta de un hogar de luto. Toda la familia de Gladbach fue, naturalmente, invitada. No sólo fuimos a la sinagoga, sino que también habíamos preparado un convite en casa y se leyeron poemas. Sobre todo mi prima, cinco años mayor que yo, Lisl Haas –una hermana menor de Erich Haas, el que por soborno fue alistado en las fuerzas armadas a tiempo de no perderse esa gran época, y que supo de la muerte de Ludwig desde el frente (aún me acuerdo cuando, en el siguiente permiso, abrazó a mi madre y dijo "me sabe tan mal por Ludwig")–, una mujer inteligentísima y mi mejor amiga entre mis parientes femeninas: recitó para la ocasión un poema muy largo en el que aparecía todo lo que de cómico o llamativo había habido en mi vida susceptible de ser explicado.

En esos días ya se perfilaba que las entusiastas esperanzas en torno a la guerra no se iban a cumplir, y el desencanto empezaba a hacer acto de presencia. En

cualquier caso el entusiasmo decaía en la medida en que aumentaba la necesidad. Los tiempos confiados de los primeros dos años se convertían más y más en lo contrario debido a la ausencia de victorias, a las crecientes y terribles pérdidas y al total estancamiento de los frentes, en los que no había sino muertes de uno y otro bandos. No se veía cómo podía acabar aquello. Se empezaba a pasar hambre, todo escaseaba, sobre todo los alimentos. Nos vimos reducidos a una ración mínima de supervivencia e íbamos al campo para proveernos subrepticiamente de huevos o algo de mantequilla. El estado de ánimo era cada vez más bajo. La voluntad de resistir seguía de algún modo presente, máxime cuando desde arriba se propagaba la opinión de que íbamos a conseguirlo y al final saldríamos victoriosos. Sólo había que resistir. Sin embargo cada vez era más habitual en las calles de nuestro entorno católico que hubiera procesiones en las que participaban mujeres de mediana y avanzada edad, y se oían continuamente las letanías "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén. Bendita Tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Amén". Eran procesiones rogativas para que llegara el final de la guerra en las que se hacía patente un terrible sufrimiento.

Yo mismo, lo que resultó un verdadero *shock*, escuché en una ocasión, por primera vez, que algo en los objetivos militares alemanes no encajaba: los bachilleres ya mayores fueron enviados –a causa de los empréstitos de guerra, que a medida que avanzaba la contienda eran cada vez más habituales– para ir como recaudadores por las casas y los comercios, y convencer a los hombres de que suscribieran los empréstitos de guerra. En uno de estos paseos fui a casa de un pe-

queño comerciante judío que, por lo visto, no pertenecía a la comunidad judío-alemana originaria, sino que había inmigrado procedente del este. Hablaba alemán, pero no como un alemán de nacimiento. Creo que procedía de Polonia. He olvidado de qué tipo de comercio se trataba, una carnicería o alguna pequeña tienda, en cualquier caso era un negocio pequeño. Todos debíamos hacer algún sacrificio. De manera que me presenté en su casa, no porque fuera judío, sino porque determinadas calles de esa zona me habían tocado a mí. Le dije que me enviaba el colegio, pero también llevaba algún tipo de identificación encima, y le expliqué lo importante que era que apoyásemos ahora a nuestros hermanos combatientes con nuevos empréstitos. Entonces se dirigió a mí con su alemán chapurreado: "¡Na de mí, na de mí!". Cuando le pregunté: "¿Por qué no?", sacó una moneda del bolsillo, me mostró una de sus caras e inquirió: "¿Qué pájaro es éste?". Entonces dije yo: "Un águila". "Mu bien. ¿Y qué tipo de pájaro es el águila?". Caí en su trampa y contesté: "Un ave rapaz". Entonces dijo él: "Correcto, e un ave rapá. Arrebatárnoslo to, tenerlo to, la tierra quieren, pa eso, mío, no vas a tener ni un céntimo". Regresé a casa pensativo de la visita. Algo evidente había en todo aquello, y yo tampoco lo ignoraba del todo, sólo que todavía no lo había escuchado en palabras tan escuetas y claras. Corría 1917 y en el colegio seguían explicándonos los ambiciosos objetivos de la guerra: "En primer lugar necesitamos los yacimientos minerales de Briey y Longwy y su creciente industria, y naturalmente también tenemos que colonizar tierras coloniales en el este". Se trazaban las fronteras de la gran Alemania, las cuales ya no iban tan lejos como en los dos primeros años de guerra, pero partían aún de ciertas ganancias territoriales irrenunciables. Y eso en

un tiempo en el que, en el fondo, la causa alemana ya se daba por perdida o, en todo caso, no cabía esperar ya una verdadera victoria, sino que los contendientes llegasen a algún tipo de acuerdo. Pero ninguno de los beligerantes se atrevía a dar ese paso ante su pueblo.

Mi propio patriotismo, que siempre había permanecido del lado alemán, comenzó a resquebrajarse a más tardar en segundo de bachillerato. Nuestro profesor de latín, el viejo profesor titular Ernst Brasse, velando por nosotros, había introducido desde primero la costumbre de empezar su clase con la pregunta: "¿Qué hay de nuevo en el escenario bélico?". Y entonces alguien se ofrecía y refería algo de las últimas noticias. Hablábamos brevemente sobre ello y luego comenzaba la clase. Ese día concreto mi compañero Karl Porzelt levantó la mano y dijo: "En el canal ha sido torpedeado un buque de transporte inglés". "Sí", dijo Brasse, un hombre amable, pero un gran patriota, un pangermanista[10], "sí, excelente noticia. Esperemos que se hayan ahogado muchos soldados". En ese momento despertó algo en mí. Sin pensar levanté la mano –había que pedir permiso para decir algo– y tartamudeé: "¿Se puede siquiera desear algo así?". El bueno de Brasse me miró durante un momento algo desconcertado y dijo: "Ah, bueno, ¿quieres decir que no sería cristiano?". A lo que respondí: "Quiero decir que no sería *humano*". Se abochornó. Notó que se estaba enredando y se puso rojo. Nunca lo olvidaré. Él me dijo: "Sí, Jonas, tienes toda la razón, es verdaderamente horrible, pero uno se vuelve fuerte y cruel, y así tiene que ser porque, mira, si ésos consiguen llegar al escenario bélico y entran en acción en el frente, dispararán sobre nuestros jóvenes, y entonces ellos pagarán los platos rotos. La cosa no es tan grave si el que cae es el enemigo en lugar de nuestros soldados". Lo que era un ar-

gumento del todo irrefutable. Pero eso fue para mí una especie de punto de inflexión. Después, en la pausa, algunos compañeros se acercaron a mí y, algo socarrones, me dijeron: "Qué diálogo tan curioso el que habéis tenido tú y Brasse". Era el único alumno judío, por eso el comentario: "Ah, bueno, ¿quieres decir que no sería cristiano?".

El giro que había dado la guerra no afectó especialmente al negocio de mi padre, pero sí al aprovisionamiento de alimentos, sobre todo teniendo en cuenta que mi madre llevaba un año sin cuidarse de nada y lo había dejado todo en manos de las sirvientas. Mi padre pagaba dinerales para poder "acaparar provisiones", como se decía, en el mercado negro, para comprar latas de conserva o lo que hubiera y ponerlas en la despensa, y aun así nunca teníamos suficiente para comer. Más tarde nos dimos cuenta de que las chicas, mientras mi madre estaba fuera de combate, habían organizado desde nuestra casa un próspero tráfico de víveres; incluso la policía vino a casa. Y nosotros pasábamos hambre, en cualquier caso estábamos desnutridos, y a mi hermano menor eso le afectó pésimamente. En los últimos años de guerra sufrió terribles erupciones cutáneas y eso también perjudicó de algún modo su desarrollo.

Esos días no sólo me dieron para leer mucho, sino que comencé a pintar. Tomaba clases de pintura con el pintor principal de Mönchengladbach, Karl Cohnen, que había estudiado en la academia de Düsseldorf y era un buen pintor, también un correcto retratista, y consiguió producir una pequeña obra propia en óleos pero de la que no se ha conservado nada. Más tarde me volqué con las artes gráficas y era un dibujante y grafista bastante bueno. Durante un tiempo incluso barajé la posibilidad de convertirme en pintor, pero

pronto se me hizo claro que no llegaría a nada importante. Por otra parte me veía cada vez más cautivado por la filosofía, por el reino del pensar en contraposición al reino de la imagen. No obstante el amor a las artes figurativas me ha acompañado a lo largo de toda mi vida. En la universidad también estudié Historia del Arte: era uno de los dos estudios secundarios que cursaba además de filosofía, y creo que determinadas épocas las conozco bien y soy capaz de reconocer, al primer vistazo, de quién es un cuadro. Mi primera clase de pintura la tuve quizá con trece años, antes del Bar-Mizwa, en el año 1916, y las tomé hasta el final de la guerra, es decir, al menos durante dos años, o incluso más tiempo. En el estudio de ese pintor, en el que pasaba la tarde una vez a la semana, conocí el ambiente bohemio de Mönchengladbach, del que formaba parte el notable poeta Heinrich Lersch, un hijo de la ciudad de Mönchengladbach procedente de la clase trabajadora. Era calderero y poseía su propia herrería, pero al mismo tiempo era un poeta dotado, un autodidacta que en Alemania obtuvo reconocimiento como poeta obrero. Este poeta, un tipo pequeño de cara apergaminada, a veces leía en el estudio en voz alta sus poemas. No eran actos organizados, sino que, reunidos todos allí, él sacaba la obra, todavía caliente, por así decir, y nos la leía. Al empezar la guerra se convirtió de repente en una notoriedad con un célebre poema que dio la vuelta a Alemania. Comenzaba con estas palabras "Déjame ir, madre, déjame ir" (al frente, claro), y tras cada estrofa repetía el estribillo "Alemania debe vivir, aun si tenemos que morir. Déjame ir, madre, déjame ir"[11]. Más adelante publicó un compendio de sus poemas patrióticos, inspirados en la guerra, con el título: *¡Corazón, inflama tu sangre!* Era el inicio de uno de sus poemas[12]. Pero fue evolucio-

nando y los poemas que nos leía en el estudio de Cohnen a lo largo de esos años fueron cambiando, sobre todo durante la monstruosa y cada vez más absurda batalla de Verdún, que se prolongó durante meses y que conllevó la más importante sangría de los ejércitos alemán y francés. Y entonces Lersch vino un día y nos leyó un poema con el título "Verdún", un poema de un pesimismo terrible en torno a esa pesadilla, a esa matanza a dos bandas completamente irracional[13]. De manera que no me hizo falta llegar a ese pequeño judío que se resistía a suscribir los empréstitos de guerra. Sin embargo esto era otra cosa: Lersch no criticaba la política alemana, sino que expresaba el horror y el sinsentido de esa guerra.

Por cierto, mi amor a la lírica y a recitar poemas empezó pronto. Me acuerdo como si fuera ayer de que un profesor de bachillerato vino a verme a casa para preguntarme si estaría dispuesto a recitar un poema en el salón de actos, con motivo de la fiesta escolar, delante de todo el colegio. Y aclaró: "Es que recitas los poemas tan bien". Se trataba de alguno de aquellos espantosos poemas contemporáneos que celebraban el éxito de un submarino alemán en la guerra contra Inglaterra. Todavía me acuerdo de que tenía un verso equívoco. En él se refería cómo el submarino barloventea y avista desde la distancia un buque enemigo –los submarinos, con los motores de entonces, sólo podían moverse en superficie y permanecer bajo el agua durante un tiempo limitado–, y entonces llega la proclama: "¡El submarino se hunde!". Un rumor recorrió la sala de actos: "¡Por Dios, el submarino!"; lo que quería decir es que se sumergía, pero debido al ritmo era necesario decir: "El submarino se hunde". Mi relación con la poesía fue, pues, precoz, y me aprendía los poemas que me gustaban rápidamente y

me agradaba recitarlos en voz alta. No se trataba siempre forzosamente de versos patéticos sobre el hundimiento de buques enemigos. Me sabía los poemas de Schiller de memoria: "La campana" y "El buzo". En esos años leí a Theodor Storm y a Adalbert Stifter, a Stefan Zweig, los primeros relatos cortos de Thomas Mann y me fasciné con Franz Werfel, al que por entonces consideraba el mejor poeta de todos los tiempos, lo que actualmente veo de otra manera. Me gustaba Heinrich Heine y me aprendí algunos poemas de Eduard Mörike, que me han acompañado el resto de mi vida. Desde la Revolución de Noviembre fueron los poetas expresionistas, que hasta entonces habían escrito más bien para lectores esotéricos, los que lograron un amplio reconocimiento. Recuerdo ante todo una antología de Kurt Pinthus titulada *El ocaso de la humanidad*[14], cuya edición original me regalaron con la dedicatoria de una niña que estaba enamorada de mí, una compañera de las clases de baile. Para entonces, hacia 1919/20, a instancia de mis padres –pues no es que me atrajera demasiado–, iba a las clases de baile de Rheydt, entre Gladbach y Odenkirchen, a las que, por cierto, sólo iban niños y niñas judíos. Me interesaba infinitamente más la poesía. Junto a Franz Werfel estaban Walter Hasenclever y Johannes R. Becher, y un poeta judío, que tuvo una carrera corta y meteórica, Ivan Goll. Había compuesto un gran poema judío de muchas páginas, que me sabía de memoria del primero al último verso y que citaba en las reuniones de las asociaciones juveniles judías de Renania[15]. Comenzábamos, entonces, a escaparnos para tomar parte en este tipo de encuentros en los que, dicho sea de paso, el espíritu de Martin Buber soplaba con fuerza[16].

II
Dreams of Glory: el camino al sionismo

Tío Leo, tan crítico con la guerra, junto a mi madre el Horowitz más notable, era un hombre sabio, extraordinariamente inteligente e interesado por las ciencias. Había estudiado Medicina y se había especializado en las afecciones de estómago, aunque no alcanzó un éxito especial con su consulta de Düsseldorf porque no disponía de las deseadas *bedside-manners*. Como era un escéptico había llegado a suceder que alguien llegara a su consulta con una dolencia y que él le dijera: “Esto es algo de lo que la Medicina todavía no sabe demasiado. Puedo recetarle algo, pero se trata de una cosa que nosotros todavía no conocemos ni dominamos”. Los pacientes preferían visitar a médicos que les infundieran valor y esperanza, mientras que él estaba profundamente imbuido por la dimensión de lo que todavía no sabemos con certeza, y encima lo expresaba tal cual. Aún así se conservaba bien y al final incluso se casó, y seguramente llevaba una existencia regalada. Por sus dotes habría podido desempeñar un papel muy importante, pero curiosamente su ambición no estaba orientada tanto al prestigio público como al querer-saber. Cuando, por ejemplo, inmediatamente terminada la guerra, creo que en la primavera de 1919, a raíz de una expedición que, con el objeto de contemplar un eclipse total de sol, fue de Inglaterra a Brasil, Albert Einstein apareció en la prensa, en gigantescos titulares, como el nuevo genio de la historia mundial, nos ente-

ramos de que tío Leo se había interesado por la teoría de la relatividad de Einstein desde 1913, sin decir ni una palabra de ello. Le era totalmente familiar. Su mujer, tía Dora, dijo: "Lötzchen (el cariñoso apelativo que daba a su marido) es tremendo. No puedo dejar sobre la mesa ni un solo trocito de papel, pues luego me lo encuentro repleto de fórmulas". Ejercitaba las matemáticas por amor a las matemáticas y se entretenía por puro gusto con publicaciones científicas sobre las teorías de Einstein. Cuando finalmente, a la edad de noventa y dos años, murió en Santiago de Chile, donde había pasado la vejez junto a su hija, que también había emigrado, escribí una larga carta de condolencia a mi sobrina, un elogio de mi tío en el que hacía una especie de confesión de lo mucho que había influido en mi vida. En ella aparece la siguiente expresión: "Tenía un alto concepto de la razón, pero bajo de su distribución entre las personas".

Antes de que tío Leo se casara –cosa que hizo muy tarde–, cada fin de semana venía a visitarnos a Gladbach desde Düsseldorf y se quedaba como mínimo una noche para poder estar con su única hermana y la familia. Se interesaba por mi crecimiento, pero no intentaba aleccionarme ni influirme, sino que conversaba conmigo y mostraba interés por aquello que me sucedía. En una de sus visitas me encontró enfrascado en la lectura del tostón *Una lucha por Roma*, de Felix Dahn, que trata sobre la época de los ostrogodos y Bizancio[1], y me preguntó: "¿Te interesa ese periodo?". Yo dije: "Sí". "Entonces, dentro de poco, te traeré algo que quizá puedas leer en lugar o además de esto". La vez siguiente vino con un libro voluminoso, impreso a dos columnas por página, con el título *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, de Edward Gibbon[2]. "Anda, léete esto", dijo, "te gustará el espíri-

tu y la prosa de este libro". De este modo me condujo, significativamente, de Felix Dahn a Gibbon, un seguidor de Voltaire. Y era con ese tipo de cosas con las que me influía intelectualmente. Al principio su rol intelectual consistía en el hecho de contar historias que él mismo inventaba y que proseguían de una semana a la otra. Es posible que se inspirase en algún tema literario, pero la mayor parte se las inventaba él mismo. A esto hay que añadir las conversaciones de tipo intelectual. Insólitamente se interesó durante un tiempo por la historia de los procesos contra brujas (estaba relacionado con sus intereses enciclopedistas, como decía). Si dijéramos que era un hombre del XVIII, del apogeo del racionalismo, definiríamos del mejor modo posible su esfera intelectual. Lo que le interesaba es cómo se habían llegado a instituir esos procesos contra brujas y qué es lo que finalmente había acabado con ellos. Parece ser que en esas fechas justamente se había publicado una gran obra al respecto[3]. Un día me dijo lo siguiente: "Sabes, Hans, en mi estudio sobre los procesos contra brujas he llegado a la conclusión de que en ningún caso es cierto que aquellos que pueden aducir motivos racionales contra algo lleguen a convencer siempre a los demás. Nunca. La cosa sucede de un modo muy diferente. Ciertas opiniones acaban muriendo sólo porque los jóvenes prestan mayor crédito a la opinión de los ilustrados, de las personas racionales, en lugar de a la de los otros. Los coetáneos, en cambio, son incapaces de convencerse los unos a los otros. Tampoco hay que pensar, no obstante, que las personas que consideraban absurdos los procesos contra las brujas fueran siempre las más formadas e inteligentes. Más bien eran los que percibían la brujería como real, los que a menudo tenían para ello justificaciones extraordinariamente complicadas y de carácter suma-

mente docto. En realidad era todo absurdo, pero, por lo que se refiere a la capacidad de raciocinio, sobre todo en lo que podían decir los oponentes, era de igual clase, si no superior. Sin embargo fueron haciéndose mayores los jóvenes, que ya no creían en estos encantamientos. Así se fueron imponiendo nuevas opiniones, pero no por el hecho de que los argumentos en sí fueran convincentes". Este pensamiento se ha visto confirmado más tarde en distintos ejemplos, como en la resistencia de algunos pensadores medievales que creían tan firmemente en el sistema ptolomeico que no fueron capaces de dejarse convencer por las razones de Copérnico. Recuerdo el famoso caso de Galileo cuando en Venecia, en 1610, o sea, algo más tarde que Copérnico, invitó a su adversario, el aristotélico Ludovico delle Colombe, a mirar por su telescopio para poder ver las lunas de Júpiter y otras pruebas, pero él se negó.

De manera que pude aprender mucho de mi tío Leo. Sólo una cosa no la aprendí de él, su escepticismo hacia las ideologías. Por el contrario, una ideología me cautivó tempranamente, y no la socialista o la marxista, sino la sionista nada menos. Tío Leo no estaba en contra del sionismo, sino que cualquier ideología le inspiraba recelo. Eso ocurrió especialmente con la revolución de noviembre de 1918. Comprendía perfectamente que el dominio imperial había acabado y que les había llegado el turno a nuevas concepciones políticas. Sin embargo, como era totalmente refractario a las doctrinas de la salvación, arremetió contra ellas con el mismo escepticismo con que lo hacía contra el sueño imperial de la determinación alemana por la hegemonía, y todo el romanticismo propio del nacionalismo imperialista o el romanticismo marxista le parecía una ilusión. Se distinguía por este tipo de sabio escep-

ticismo que no se toma la molestia siquiera de convencer ni aleccionar a nadie. Cuando comenzó la historia de Rosa Luxemburgo y la rebelión espartaquista, solamente dijo: "Las cosas, así, no funcionan. No se puede cambiar el mundo siguiendo una receta". Este mismo rechazo frío y escéptico lo sentía hacia el sionismo. "Sí, lo entiendo muy bien. Ahora bien, si esperas que vaya a ser la solución a todos los problemas judíos, estás, creo yo, en un error". Me temo que tenía toda la razón. Pero, naturalmente, yo entonces no quería oírlo.

Mi fase sionista comenzó, como muy tarde, tras la I Guerra Mundial, en mi último curso, muy a pesar de mis padres. Yo era, desde el punto de vista de mi primo de Lechenich, el único sionista de la familia. Tras la proclamación de una República alemana, en un tiempo en que las opiniones de los judíos en general se repartían entre la derecha y la izquierda, habría sido totalmente normal que me hubiera vuelto un socialdemócrata convencido o que hubiera descubierto y hecho mío el marxismo. Tras el levantamiento de los espartaquistas y los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, la alternativa estaba en el aire. En un bando había figuras como Friedrich Ebert y Gustav Noske, en el otro tenía lugar el Kapp Putsch, y de ahí nacieron los movimientos de la derecha y de la izquierda. Entretanto hacía tiempo que había topado con algo distinto, pues en mis años de lectura, cuando ya estaba en los cursos superiores, podías, junto a las lecturas obligatorias, escoger tus propios libros: había descubierto mi judaísmo.

Mis compañeros de colegio tenían muy claro desde hacía tiempo que yo era judío. Excepto un breve periodo en que otro alumno judío fue a mi clase, yo era el único. Tenía amigos en la escuela con los que me entendía muy bien. Pero era consciente de que era judío,

y también los demás, pues a raíz de ello se habían producido algunos incidentes. Había heredado de mi padre el temperamento colérico, y de escolar era un auténtico tirano siempre que la ocasión lo requería y alguien hacía una observación impropia. Si nos trasladamos a la época nazi, existía ya algo así como un antisemitismo habitual que se había hecho patente alguna vez en pequeñas burlas y agresiones, como es usual entre niños. Pero cuando se trataba de un chiste a expensas de los judíos, entonces me dominaba la ira. Cuando me sobrevenía uno de esos ataques perdía literalmente el conocimiento, por aflujo de sangre a la cabeza, me imagino, y me abalanzaba sobre los que tocase. Entonces ya no valían las diferencias de estatura y fuerza, me lanzaba sobre el ofensor (mi actitud, como pude comprobar, tenía un efecto tan disuasorio que ni siquiera los más fuertes querían meterse). Todavía me acuerdo de cuando Karl Porzelt, hijo del primer teniente de alcalde de la ciudad de Mönchengladbach, al lado de quien me sentaba, dijo a los compañeros de clase: "Con éste, Jonas, andaos con cuidado. Cuando uno hace un comentario imprudente, se lanza derecho a por él". O sea, que les estaba previniendo directamente frente a mi ira. Ésta me ha acompañado también más tarde. Pero un día me topé con una fuerza tan superior que salí perdiendo. Fue durante el tiempo que pasé en Wolfenbüttel, sobre el que volveré más adelante, cuando me estaba preparando para marchar a Palestina, familiarizándome con las técnicas agrícolas. Éramos un grupo entero, y los chicos de los alrededores sabían que allí trabajaban judíos. Un día, después del trabajo, mientras me paseaba solo por la calle, un grupo de chavales pasó a mi lado y uno de ellos hizo algún comentario antisemita. Entonces se apoderó de mí nuevamente esa ira macabea, me aba-

lancé sobre el susodicho y casi lo dejo fuera de combate. Pero también es verdad que se unieron los demás y recibí un golpe terrible, que me dejó un ojo hinchado durante días, y caí al suelo. Y entonces se fueron. Tuve la satisfacción de oír, cuando se marchaban, que uno le decía al que había empezado todo aquello: "¿Por qué has tenido que hacer eso, idiota? Si no fuera porque llevas el traje nuevo, no te habría ayudado y te habrías muerto allí, en el suelo". A causa del traje nuevo, en lugar de él fui yo el que acabó en el suelo. Así eran mis ataques de ira, pero siempre en temas relacionados con el judaísmo. Fui consciente de esto durante toda mi época de escolar: pertenezco a una minoría y no hay que tolerar nada, no formamos parte del todo. Este orgullo defensivo me ha quedado para toda la vida.

El sentimiento de una cierta marginalidad se fortalecía con cada manifestación de antisemitismo, incluso cuando se trataba de una forma relativamente leve de él. En mi casa se hablaba acerca de los problemas judíos con asiduidad, sobre todo acerca del antisemitismo. Mi padre defendía la suposición de que iría reduciéndose con el paso del tiempo. Seguro que habría regresiones, pero en general la historia estaba de nuestra parte porque la intolerancia, el fanatismo y la importancia de las diferencias de credo estaban en vías de extinción. Poseía ese optimismo que procedía de la ideología de la emancipación y los sueños identificados con ella desde Moses Mendelssohn en adelante: la absoluta convicción de que, al margen de las dificultades transitorias, todo redundaría en una mejoría. Me acuerdo del momento –yo ya estaba estudiando en Berlín– en que fue asesinado Rathenau. "Cargaos a Walter Rathenau, ese maldito puerco judío", así habían rezado las consignas[4]. Escribí una carta monu-

mental a la familia en la que expresaba mi indignación por ese asesinato y que con ello veía la prueba de que nosotros los judíos estábamos de más en Alemania. Lo que, por supuesto, conducía al odio contra nosotros. Todavía recuerdo cómo me respondió mi padre. No debía pasar por alto que los obreros, a raíz del asesinato de Rathenau, se sumaron a una huelga de adhesión y que el sentir popular estaba en contra. Mi padre, por desgracia, se equivocaba, pero su carta ejemplificaba su manera de reaccionar. A pesar de lo espantoso del suceso y del hecho evidente de que el antisemitismo había jugado un papel clave en todo ello, él seguía opinando que la imagen de conjunto no era tan terrible como yo la presentaba: la reacción por parte tanto de los republicanos como de los socialdemócratas de izquierdas, así como de los trabajadores, mostraba lo contrario. Mi padre estaba esencialmente inclinado a ver lo positivo, y el problema judío acababa en que debíamos aguardar tiempos mejores, que finalmente iban a llegar, aun cuando nosotros no llegásemos a verlo. El problema judío era para él, pues, el problema del antisemitismo todavía subsistente, pero que acabaría por desaparecer.

Sin embargo, seguro que ya antes había tenido que enfrentarse al antisemitismo en sus viajes, en sus contactos y en la sociedad en la que se movía. El antisemitismo era, en definitiva, una realidad cotidiana, y estaba todavía presente –aunque no asumiera formas vehementes ni agresivas– como actitud. En conjunto la comunidad judía de Mönchengladbach, que conformaban unas trescientas familias –quizá mil doscientas almas– (había otras comunidades en Rheydt y Odenkirchen), era próspera y estaba bien integrada. Además de a la escuela pública judía se podía ir también, sin mayores problemas, a la general, lo que yo hacía.

Manifestaciones culturales judías independientes fuera de la sinagoga no había, a no ser en la órbita sionista. Nosotros los niños íbamos a menudo invitados a casa de vecinos no judíos, de manera que también conocí la Navidad, con árbol y todo. En el caso de mis padres, en cambio, casi nunca sucedía. Los huéspedes no judíos que teníamos nunca invitaban a mis padres, y todo en general quedaba sutilmente separado. Sólo un ejemplo: había agrupaciones sociales en Mönchengladbach para los fabricantes y notables, incluso para los académicos, católicos y protestantes; en concreto, la sociedad "Casino" para los católicos, la "Recreo" para los protestantes y la sociedad "Asociación", que congregaba a los judíos. Era una separación sin agresiones, pero las fronteras estaban definidas. Más tarde, con motivo de mi nombramiento como hijo predilecto de Mönchengladbach, que tuvo lugar en los salones de "Recreo", mi primo Erich Haas me preguntó: "¿Sabes que nuestro tío Jonas era miembro de la sociedad 'Recreo'?". Entonces dije yo: "Imposible, no aceptaban judíos". "Que sí, tío Jonas, Jonas Benjamin Jonas de Mönchengladbach fue durante cincuenta años miembro de 'Recreo'. Era el único". De hecho era concejal y como tal fue invitado a ingresar en la sociedad "Recreo". Y también lo hizo a título personal. Que hiciera mucho uso de ello, lo dudo. En cualquier caso, él era miembro de "Recreo".

Este Jonas Benjamin Jonas era un tío de mi padre, un hermano menor de mi abuelo Herz Jonas, al que sólo conocí durante los primeros años de mi vida. Había nacido en los años treinta del siglo XIX y era el hijo de Benjamin Jonas, que en 1815 había fundado la fábrica Tejeduría de lienzos B. Jonas. Su mujer, como decía, ya había muerto cuando yo nací y él murió en 1907. Por entonces ya no trabajaba en la fábrica, sino

que estaba jubilado y vivía en una hermosa villa en Mönchengladbach. Su hermano pequeño, este Jonas Benjamin Jonas, también tuvo una gran influencia sobre mí, aunque en un sentido muy distinto a la de tío Leo. Este último era el gran ilustrado, el intelectual, el erudito; Jonas Benjamin Jonas, en cambio, era el prototipo de la religiosidad, un hombre realmente creyente que había convertido el judaísmo en el contenido más importante de su vida. Cuando le conocí hacía tiempo que había enviudado y no tenía hijos. Antes había sido dueño de un negocio de pieles en Gladbach, me imagino que con sumidero y preparación de la piel propios. Más tarde se retiró y vivía en condiciones confortables como rentista. Había generado desde muy joven una gran expectación entre sus conciudadanos: primero en la comunidad judía, luego en la sociedad en general. Durante años fue concejal, siendo reelegido una y otra vez, y recibió la Orden de la Corona de tercera clase, o algo así –una de las condecoraciones prusianas–, y durante cuarenta años fue presidente, a veces activo y a veces honorario, de la comunidad. De él aprendí qué es un ser verdaderamente religioso. En primer lugar respetaba rigurosamente los mandamientos y preceptos ordinarios; en segundo lugar rezaba de verdad. Durante la Fiesta de los Tabernáculos vivía durante los siete días en el patio trasero de su casa, donde se construía una choza únicamente con hojas. Allí se quedaba, cuando no estaba en la sinagoga desde la mañana hasta la noche, con un hornillo de petróleo, pues tiene lugar a finales de año. En la sinagoga, por cierto la única que había en Gladbach[5], era un ejemplo para todos los miembros de la comunidad, el hombre al que uno no se dirige, pero que se admira y respeta. ¡Y eso que la comunidad era abrumadoramente liberal! Por respeto a él, para no herirle, se

mantuvo el culto ortodoxo en lengua hebrea y el rito tradicional (sólo el sermón era en alemán). Tampoco había órgano porque se sabía que eso enervaría sobremanera al viejo señor Jonas. En cambio teníamos un director de coro procedente de Polonia, un apuesto joven que cantaba maravillosamente. Durante el Yom Kippur Jonas Benjamin Jonas, como toda persona piadosa, llevaba la vestimenta mortuoria blanca. Consideraba indispensable no sólo ayunar durante todo el día y pasarlo entero en la sinagoga, sino sentarse sólo de vez en cuando y pasarse prácticamente todo el rato de pie. A medida que los años pasaban, el resto de devotos se preocupaban más y más: "¿Cómo lo soportará el señor Jonas?". Al final le imploraron que al menos se sentara, pues la atención de los demás se apartaba del culto del Yom Kippur y todos temblaban de miedo por él. Y entonces llegaba aquel momento de la liturgia en que hay que echarse al suelo, y el anciano temblequeaba y hubo que ayudarle a levantarse. Tenía algo de santo. Todavía hoy recuerdo que mi tío abuelo Jonas Benjamin Jonas, cada vez más débil, fijas en él las miradas de toda la comunidad, en la celebración del Yom Kippur, en la plegaria de Mincha, era invitado a leer la Haftara, ¡precisamente el Libro de Jonás!

De niño comencé a desarrollar también en cuestiones religiosas mis pensamientos rebeldes y críticos, y preguntaba: "Tío Jonas, ¿cómo te las apañas en realidad con el Yom Kippur? No lo entiendo. No se puede rezar durante todo el día y mantener los pensamientos en Dios. Los pensamientos se desvían hacia otra cosa. ¡Es imposible pensar todo el rato en Él!". Entonces me dijo: "Pero puedes estar seguro de que eso es humano. Por supuesto que le sobrevienen a uno otros pensamientos y se pierde la concentración. Pero he encontrado un método que me permite volver siempre a la

verdadera atención por la oración y el sentido del Yom Kippur". Y entonces me enseñó algo que nunca he podido contrastar, a pesar de que he preguntado a muchos judíos. Parece ser que era una invención totalmente suya. Dijo: "Cuando me sorprendo pensando en alguna otra cosa, entonces presiono sobre una de mis uñas. ¿Y qué pasa entonces?". Yo dije: "Se vuelve blanca". Él siguió: "Sí, se vuelve blanca. Y eso recuerda a la muerte, a que debemos morir y que entonces estaremos frente a Dios. Y entonces ya vuelvo a estar de lleno concentrado en el tema". Fue un instante grandioso, inolvidable, y cuando hablo de ello aún me vienen las lágrimas a los ojos. Ése era mi tío Jonas Benjamin Jonas, que murió a la edad de noventa y dos o noventa y tres años, a finales del otoño de 1932, dos meses antes del ascenso al poder de los nazis, seis años antes de que la sinagoga de Mönchengladbach fuera incendiada y, finalmente, demolida[6]. Fue la figura judía más importante de mi juventud, simplemente una imagen de la piedad, una piedad del corazón. No era un gran erudito judío. No creo que hubiera estudiado el Talmud. Los judíos germano-occidentales de Westfalia eran rigurosamente observantes pero indoctos. No habían hecho del judaísmo una carrera, como ocurría en el este, a través de las *jeshivot* [escuelas rabínicas]. A los ojos de un "judío oriental", él era un *am ha-arez*, un inculto en lo referente al saber judaico, que sólo es posible adquirir y conservar vivo mediante el estudio permanente. Este estudio, no obstante, no formaba parte de la cultura de los germano-noroccidentales, y también era así en el caso del sur de Alemania[7]. Observar fielmente lo que está prescrito, ésta era la máxima. Por supuesto que conocían la Biblia, que se leía en los oficios divinos del Shabbat, el *Chumasch*, el Pentateuco, además de los Profetas y la Haftara leída

según la Torá. Junto a mis padres, que eran judíos muy concienciados, fue ante todo esa forma de piedad natural de un Jonas Benjamin Jonas lo que más me influyó. Cuando marché a la universidad y fui a hacerle la visita de adiós, me despidió, diciendo: "¡Sé siempre un buen judío!".

Además de este tipo de influencias, lo que me inspiró sobre todo fue la lectura de la tradición judía, que me acercó al judaísmo y, por otra parte, fortaleció mi sionismo. Al principio tuve una fase en que encontraba emocionante la filosofía india y la historia de las religiones en general, sobre todo las religiones del Extremo Oriente, y llegué incluso a leer un poco a Laotsé y Buda en versión traducida al alemán. Además, como adolescente inmaduro, me interesaba, por supuesto, el *Así habló Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, que hoy considero la menos valiosa de sus obras. Pero el judaísmo cada vez me llamaba más la atención. Por entonces mi manera de pensar y sentir estaba fuertemente determinada por tres tipos de lecturas. En primer lugar me topé con los profetas de Israel, y ya no como parte de las clases de Religión, sino independientemente, a través de la lectura de la llamada Escuela Histórico-religiosa, fundada por investigadores como Julius Wellhausen, Hermann Gunkel, Hugo Gressmann, entre otros[8]. Esa corriente interna de la teología protestante –sobre todo la veterotestamentaria–, aunque se presentaba como científico-filosófica, publicó en la editorial de Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht –que luego habría de jugar un papel importante en mi vida– una obra traducida y comentada que leí con gran entusiasmo[9]. Así descubrí a los profetas de Israel en su contexto. Es decir, que no se trataba sólo del Texto Sagrado y una Revelación hasta cierto punto intemporal de la Verdad divina, sino de algo que había acontecido

en la historia, de figuras de carne y hueso que en su época, por inspiración interior y arriesgando su vida, se habían hecho escuchar. Su voz me hablaba con contundencia y me hacía sentir la herencia viva de Israel de un modo que ningún servicio divino ni las clases de religión habían sido capaces de transmitirme[10]. Esa lectura me llevó a escribir mi primer ensayo científico: una disertación manuscrita, de al menos sesenta páginas, sobre la ética de los Profetas. Todavía recuerdo que más tarde, ya como estudiante en Berlín, se la di a leer a una amiga a quien le gustó. El manuscrito, por supuesto, se quedó en mi casa cuando emigré en 1933 y se perdió, lo que me sabe mal, pues estaba escrito con el entusiasmo y la inmadurez de un chico de diecisiete años, sin duda con ambiciones científicas, ya que no se limitaba a reflejar mi lectura de la Biblia, sino que se apoyaba en los resultados de la Escuela Histórico-religiosa.

Entonces leía a los Profetas desde el prisma de la moderna investigación historiográfica, aunque la inspiración y la existencia histórica no tenían, desde mi punto de vista, por qué excluirse: lo que era dicho a través de los Profetas, era para mí palabra de Dios, pero en forma de palabra humana. Por cierto, cuando empecé a leer la Biblia en esta edición, ya no creía en la Biblia, sino que había atravesado una fase ilustrada y crítica y me inclinaba más bien a considerar todo aquello como algo anticuado. En mi caso, por tanto, no se trataba de arruinar la fe de un niño, al contrario: el estudio de los Libros de los Profetas, a través de la interpretación de la Escuela Histórico-religiosa, me devolvió una visión positiva de la Biblia. Que en la Biblia hay algo que puntualmente debe ser tomado en serio aquí y ahora, lo aprendí precisamente de la interpretación histórica y cronológica de los críticos biblistas

protestantes, y no a través de una interpretación doctrinaria y atemporal de una fe en la Revelación más allá del tiempo. Justamente el aspecto histórico fue lo que me hizo viva la Biblia. Para entonces nació en mí el convencimiento, que me acompañaría a lo largo de mi vida, de que la palabra de Dios sólo puede resonar a través de unos labios humanos. La voz del Sinaí, que escuchó el pueblo entero en el trueno, aquello que Moisés percibió y que luego expresó en palabras, pero sobre todo lo que oyeron los Profetas –sus manifestaciones siempre van precedidas por las palabras "Así habló Yahveh"– y la manera en que predicaban, eran para mí el modelo de la forma en que lo divino encuentra expresión en la Tierra: en la inspiración del instante en que los espíritus escogidos por Dios escuchan su voz y transmiten su voluntad. En esas circunstancias no dicen aquello que la multitud quiere oír, sino que, corriendo un gran riesgo, expresan lo que nadie quiere oír y sorprende a cualquiera. Vienen a nosotros con algo nuevo que normalmente es molesto y nada edificante, no es un sermón de domingo, sino algo que irrumpe turbadoramente en el decurso de las cosas para arrancar a los hombres de su actitud obstinada e irreflexiva, de su dureza de corazón respecto al prójimo. No fue hasta más tarde, tras la irrupción de la gran desgracia, en que el consuelo y el estímulo se hacen necesarios, cuando el papel de los Profetas cambió, su palabra se hizo perentoria para alentar a los espíritus. Hasta entonces, sin embargo, era impopular el orador extático, lleno del espíritu divino, que anuncia exactamente lo contrario a lo esperado. Es algo muy distinto de nuestro predicador de la sinagoga o del sacerdote en la Iglesia actual. Eran los verdaderos heraldos de la palabra de Dios. Lo que me fascinaba especialmente, además de lo que los Profetas decían

acerca de la política, la guerra, el poder, la injusticia social y la opresión de los débiles, eran las circunstancias en las que tenía lugar la Revelación. Está aquella famosa e inolvidable escena que muestra en qué forma se escribían y eran conservados algunos Libros; aquella historia en la que Jeremías decide poner por escrito todos los proverbios que había ido transmitiendo a lo largo de los años. Se los dictó a su amigo y escribiente Baruch y luego envió el rollo al palacio de invierno del rey Jojakim de Jerusalén. Baruch leyó al rey, situado para calentarse junto a un brasero con un fuego de carbón vegetal, así como a toda la corte allí reunida, los discursos de Jeremías. Y cada vez que llegaba al final de una página, el rey tomaba un cortaplumas, la recortaba y la echaba al brasero, hasta que el rollo fue destruido por el fuego, sin que el rey se asustara ante las palabras de Jeremías. Entonces Baruch volvió con Jeremías, que vivía escondido, y le explicó lo que había pasado. Dios ordenó a Jeremías dictar todo de nuevo y es por eso que poseemos el Libro de Jeremías [Cf. Jeremías 36]. Este tipo de relatos me impresionaban mucho: estaba orgulloso de proceder de esa tradición profética, me sentía obligado con ella y estaba fascinado por la forma como se producía la Revelación, esto es, indirectamente, a través de la escucha interior del hombre. No es que una voz desde fuera resuene y funde la profecía, sino que es el alma del hombre, el oído interno, y sólo excepcionalmente el ojo, como en la visión de la vocación de Isaías [Isaías 6]. Pero en general son palabras que los Profetas oyen, como Jeremías, que no se siente maduro para cumplir el encargo pero que se ve obligado por la Revelación, o Amós con sus grandiosas palabras: “El león ruge, ¿quién no se estremece? El Señor habla, ¿quién no querría profetizarlo?” [Amós 3,8]. Quien escuchaba

eso no podía menos de anunciarlo; ése era para mí el sentido de la Revelación.

El material de mis lecturas era, por una parte, los Profetas como los elegidos por Dios. Además descubrí, gracias a la lectura de *Tres palabras sobre judaísmo* y *La leyenda del Baal Shem* de Martin Buber[11], que en aquel entonces me parecieron fascinantes, el judaísmo moderno como continuador de esa misión divina. En tercer lugar estaba, lo que a primera vista parece que no tiene nada que ver con el Antiguo Testamento, el judaísmo o la misión judía en Immanuel Kant, al que ya leía de escolar. Ya no recuerdo cómo Kant fue a parar a mis manos, y en concreto la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (me imagino que el pretencioso título me indujo a ello). La *Crítica de la razón pura* estaba en esa época muy lejos de mi horizonte de comprensión. Pero la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* era otra cosa: al fin y al cabo, la moral kantiana se infiere de algún modo del espíritu bíblico, y no cabe duda de que el imperativo categórico y la voz del Sinaí están relacionados de algún modo. En cualquier caso percibía algún tipo de parentesco[12]. De hecho fue tío Leo quien me trajo esa obra, en un pequeño volumen de Reclam, cuando se percató de mi interés por este tipo de cosas. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* comienza con una voz de trueno, que no he olvidado en toda mi vida: "No hay absolutamente nada en el mundo, ni fuera de él, que podamos pensar como bueno sin restricción, con la excepción única de una voluntad santa"[13]. Ése era el pan del que me nutría en aquel tiempo, y los años que mediaron entre la Revolución de Noviembre de 1918 y mi título de bachiller en la primavera de 1921 fue la época decisiva en que se determinó mi orientación espiritual e intelectual.

Mientras que el socialismo tuvo una extraordinaria capacidad de atracción tanto moral como intelectual sobre muchos de los componentes de mi generación, a mí Martin Buber me condujo al sionismo. Por cierto, él no fue la causa primera de que yo me hiciera sionista. Para empezar estaba mi fuerte conciencia judía, de la que hablaba hace un rato; luego vino el sentido político acrecentado a tenor de los acontecimientos de la época; y en tercer lugar me marcó la virulencia del antisemitismo que, en el contexto de la caída del Imperio, de la derrota militar, del establecimiento de la República de Weimar, del levantamiento espartaquista de Berlín, en el que tomaron parte activamente muchos judíos de la izquierda radical, adquirió un carácter nuevo y agresivo, lleno de odio[14]. Ya no se trataba de, como era habitual, caricaturizar, humillar, escarnecer o distanciarse de los judíos, sino de una hostilidad realmente activa. Entonces me di cuenta de que estábamos de más, de que nos habíamos convertido en el chivo expiatorio de la derrota y de los desórdenes de la Revolución, y de que se nos veía como los artífices de la "puñalada". Que Hugo Preuss, como judío, formulase la Constitución de la República de Weimar, yo mismo consideraba que no acababa de encajar: "Eso deberían hacerlo los alemanes, no deberíamos exponernos con algo así"[15]. En una palabra, se desarrolló en mí una conciencia nacional judía según la cual no éramos simplemente ciudadanos alemanes de credo judío, sino un grupo étnico, que podía rivalizar en conocimiento de la cultura alemana con cualquier otro –ya entonces mis conocimientos sobre Goethe y otros clásicos eran más avanzados que los de la mayoría de mis compañeros de clase–, pero que, aun así, no acababa de acoplarse. Ese sentimiento de la diferencia, en combinación con el orgullo y la idea de que la forma de

argumentar que hasta entonces había tenido el movimiento de emancipación y asimilación había fracasado, me llevó al sionismo[16].

Con mi padre, debido al hecho de haberme decantado por el sionismo, tuve terribles enfrentamientos. Él, un judío consciente y que nunca lo ocultó, fue durante años el presidente de la Asociación Central de Ciudadanos Alemanes de Credo Judío, grupo local de Gladbach-Rheydt-Odenkirchen. Tres comunidades judías florecientes. Si es que algún judío de ese entorno era miembro de alguna asociación judía fuera de la propia comunidad, en todo caso pertenecía al CV[17]. Políticamente, mi padre era próximo al Partido Demócrata Alemán (PDA), pues los socialdemócratas quedaban excluidos para un fabricante, y el partido de Stresemann ya le parecía un poco demasiado de derechas. Yo también, en cuanto tuve derecho, escogí el PDA. En eso permanecí fiel al modelo paterno. Pero en lo tocante a mi sionismo, estaba fuera de sí: ¡precisamente su hijo, el único entre los jóvenes judíos de Gladbach, Rheydt y Odenkirchen, presa de esa locura de ser sionista y luchar para que fundemos un Estado propio en Palestina y nos asentemos allí! Había disputas terribles. Al mismo tiempo caí bajo el hechizo del expresionismo alemán y me convertí en un lector y recitador entusiasta, entre otros, de Franz Werfel. Hay un poema suyo titulado "Padre e hijo", con el siguiente verso: "Sombrías, en los encolerizados almuerzos, las miradas férreas se encuentran litigiosas y preparadas..."[18]. Así era la situación en nuestra casa, y mi madre temblaba. En las comidas a menudo estallaba una disputa e ignoro si mi madre se ponía a llorar, pero en cualquier caso sí temblaba, mientras que mi padre, al que ya he descrito como una persona iracunda, se encolerizaba y yo no le iba demasiado a la zaga. No

obstante, como mi padre era un hombre sensible y dialogante, y al fin se dio cuenta de que no era posible disuadirme de llevar todo aquello tan lejos como para fundar un grupo local sionista, me dijo: "Explícame, Hans, cómo te enteraste siquiera de que existe algo así como el sionismo". Y entonces dije yo: "Te lo voy a decir exactamente: de la lectura de la revista *En el Imperio Alemán*". Era la revista de la asociación CV[19], cuyo contenido era en lo esencial una crónica del antisemitismo y la lucha contra él mediante aclaraciones, quejas y procesos judiciales públicos, así como informaciones sobre la lucha contra los extravíos sionistas. Esa lectura, le dije a mi padre, me había convencido sobre la verdad del mensaje sionista. Y en ese instante mi padre tuvo la magnanimidad de decir: "Pues ahora sí que no puedo decir nada más".

Ya en los primeros años de bachiller se me hizo claro que no se trataba sólo de creer en la causa sionista, sino que era una misión práctica. Eso significaba política, el intento de hacer realidad el ideal sionista y, para empezar, de ganar almas y corazones para la causa. De pronto se extendió la noticia –hacia el año 1919 ó 1920– de que un neurólogo procedente del Vallendar renano quería establecerse allí, el Dr. Sally Löb, al que le precedía la fama de ser sionista. "Viene un neurólogo judío. ¡Y es un sionista!". Con el camión de la mudanza todavía delante de su casa, me presenté allí y me puse a su disposición. Y mientras aún descargaban, comentamos la fundación de un grupo local sionista en Mönchengladbach-Rheydt. Comenzó su andadura con encuentros en su casa, en el que participábamos unos pocos. Lo interesante es quién iba. Por supuesto, nadie de la clase alta judía asistía. Yo era la oveja negra de esa clase social predominante de la comunidad judía. "Que el hijo de Gustav Jonas se haya dejado embaucar,

¿qué debe de haber pasado?". El odio contra Sally Löb era tan fuerte que, como me explicaron en una ocasión, en alguna sociedad de los judíos refinados –en la calle Schiller, frente a la casa donde tenían lugar las reuniones del joven grupo sionista local–, alguien dijo: "¡Ahora todos a la ventana y a escupir a la casa de enfrente!". Por supuesto, lo decían en broma, pero reflejaba el espíritu, el ambiente que reinaba entre los judíos asimilados y bien situados de Gladbach. Además de mí, pertenecían al grupo algunos de mi edad de la clase baja judía. Modestos hombres de negocios, también judíos que originariamente no procedían del este, o sea, gente con la que uno no se trata, que no sabe estar en sociedad. A mi padre, por descontado, le disgustaba que me rebajara de ese modo y que, debido a mis opiniones sionistas, me encuadrara en un nivel social más bajo. En Mönchengladbach, incluso más tarde, fue del todo inútil solicitar ayudas para la causa del sionismo entre la alta sociedad judía. Todavía recuerdo cómo uno de la *Haute Volée* judía de Rheiydt (hermano menor de Else Benjamin, de la que estuve enamorado durante años sin esperanza), tras el 1 de abril de 1933, cuando el boicot contra los judíos, durante un encuentro de jóvenes judíos en el que yo hablé sobre los problemas de la emigración, dijo: "¡Nosotros, los judíos alemanes, no queremos emigrar!". El rechazo era total, pues para entonces el sionismo todavía se veía como una traición a la nacionalidad alemana. Mi madre me contó posteriormente que algunas damas judías se le acercaron en la calle y le dijeron: "Su hijo tenía razón, era el verdadero profeta". Sin embargo, para ello fue necesario que se promulgaran las Leyes de Nürenberg y comenzaran las persecuciones. A los judíos de Gladbach les iba demasiado bien para darse cuenta de cuál era en realidad su situación.

Si no recuerdo mal, nuestra asociación local no contaba más de diez socios. Sólo había dos matrimonios adultos, entre los cuales uno merece especial mención, pues la mujer era una Berger, la hermana del conocido dirigente sionista Julius Berger[20], que se trasladó a Mönchengladbach a raíz de su matrimonio. Venía con su marido, y también teníamos a una hija del profesor Fröhlich, que se había casado con un hombre de clase social baja. Por lo demás había un par de jóvenes y yo. Nos reuníamos una vez al mes. En cambio, personalmente me reunía con Löb mucho más a menudo. Lo importante para mí es que pertenecía al Kartell Jüdischer Verbindungen (KJV), la asociación general de las sociedades sionistas de estudiantes de las universidades alemanas, por contraposición al Kartell-Konvent Jüdischer Corporationen (KC)[21], a la que pertenecían los asimilados, que eran con mucho la mayoría de los estudiantes.

En la etapa de mi sionismo en Mönchengladbach, de vez en cuando venían enviados de la Zentral der Zionistischen Vereinigun für Deutschland (ZVfD) de Berlín para dar conferencias o recaudar fondos. Cada uno de nosotros tenía en casa un pequeño bote azul del fondo nacional judío con el que se recogía dinero para financiar la colonización judía, la compra de terrenos o la repoblación forestal de Palestina[22]. Y cuando terminé el bachillerato, mi padre, por expreso deseo mío, me regaló doce árboles, que fueron plantados por cuenta mía en Palestina. Las escrituras las guardé durante mucho tiempo. Con mi padre, como demuestra este regalo, acabó llegando la reconciliación. Fue sobre todo a la vista del creciente antisemitismo cuando mi padre entendió por qué era prioritario para mí y qué había de positivo en el sionismo. Sólo una cosa seguía sin satisfacerle. Decía: "Si es que hay que construir

una nueva comunidad judía en Palestina, en la tierra de los Patriarcas, entonces que al menos sea, por favor, con religión". Pero el sionismo era un movimiento verdaderamente secularizado: el judaísmo. El *Estado judío* de Theodor Herzl[23], pero también las otras obras sionistas archiconocidas de Leon Pinsker[24], Achad-Am[25] y otros, eran de orientación totalmente secular y consideraban el legado judío como tradición nacional, que debe conocerse bien, como cualquier buen alemán debe conocer el *Cantar de los Nibelungos*. Pero no partían del presupuesto de que el ser-judío estuviera ligado a la fe o que el pueblo judío se define, por así decir, por profesar la religión mosaica. Mi padre no quería encajarlo. A pesar de que él mismo ya no llevaba una vida verdaderamente religiosa, pensaba: "Si volvemos a Palestina, hay que volver a tomarse todo esto en serio, de lo contrario no entiendo por qué debemos llevar una existencia especial".

Los sionistas de la Europa del Este no entraron en mi horizonte hasta más tarde, cuando estudiaba en Berlín. Sin embargo tuve un primer contacto a tenor de lo siguiente: supe que Georg Landauer, una de las figuras tempranas del sionismo[26], al que más tarde en Jerusalén llegué a conocer bien, quería trasladarse, procedente de Berlín, a Renania. En contraste con la mayor parte de los sionistas alemanes, él representaba el sionismo obrero, que en nuestra asociación local de Mönchengladbach no estaba presente (creo que fue del Hapoel-Hazair)[27]. Landauer, que pertenecía a una familia judío-alemana asimilada, culto e inteligente, era uno de los pocos sionistas alemanes que pertenecían a esta corriente. Viajé a Colonia para conocerlo. Provisionalmente había abierto allí una oficina donde se relacionaba con refugiados de la Europa Oriental que emigraban hacia el oeste, a América o a Palestina, a

causa de la Revolución rusa y las persecuciones de posguerra en Europa del Este. Yo estaba presente mientras un delgado judío polaco se dejaba aconsejar sobre cómo podía seguir viaje a Palestina. En aquella ocasión vi por primera vez a un judío recién llegado del este, pero no era un ortodoxo con trenzas en las sienes, sino un izquierdista. Todavía recuerdo cómo Landauer primero le sondeó un poco: "¿Qué es lo que quieres?". Él respondió: "Quiero ir a Palestina". "¿Y qué quieres hacer allí?". "Quiero trabajar allí". Entonces Landauer le aconsejó y le ayudó a organizarse con los papeles, con una recomendación o incluso financieramente. Por primera vez me encontraba con alguien que acababa de llegar del este y no quería emigrar a América o quedarse en Alemania, sino ir a Palestina. Él se lo tomaba realmente en serio, mientras yo iba a la universidad y me encontraba, en mi asociación sionista de estudiantes, con mucha gente que hablaba de Palestina y de la futura comunidad judía, sí, pero que sólo en casos rarísimos se preparaba realmente para emigrar.

Nadie de nuestro círculo sionista se rompía por entonces la cabeza con la población árabe. Se decía: "Les compraremos la tierra, al fin y al cabo pagaremos muy bien, muy por encima del precio que cualquier otro estaría dispuesto a pagar por ese suelo pantanoso". Éramos de la opinión de que los árabes de Palestina acabarían por poder seguir viviendo allí de alguna manera. Teníamos la idea de que íbamos a comprarles[28]. No se reflexionó en serio sobre aquello hasta la masacre de Hebrón, en el año 1929[29]. Ahora bien, hasta que los árabes no reaccionaron violentamente a la Declaración de Balfour, y con ella al comienzo de la inmigración judía y el acaparamiento de tierras, habíamos ignorado por completo su existencia. Avergonzado debo confe-

sar que tampoco yo había pensado mucho al respecto e incluso había tenido extraños sueños militaristas. A todos nos gusta imaginarnos que desempeñaremos un papel importante, lo que en América se denomina *dreams of glory*: en el *New Yorker* apareció en una ocasión una serie de viñetas con ese título sobre las futuras proezas que los jóvenes y los adolescentes se imaginan que protagonizarán. Mi primer *dream of glory* fue ser médico y descubrir un remedio para curar la enfermedad de mi hermano. Pero ese sueño todavía llegó más lejos: "Cuando mi hermano esté curado, juntos podremos protagonizar grandes hazañas, como Cástor y Pólux". Para empezar debía curarlo, y luego asombraríamos al mundo, pero ¿cómo? Inventaría algo con lo que se podría surcar el espacio, y nosotros –mi hermano y yo– íbamos a ser los primeros cosmonautas que iban a investigar el espacio y regresarían a la Tierra. ¡Y, por supuesto, seríamos aclamados de forma extraordinaria! Así me lo imaginaba yo mientras mi hermano seguía con vida. Muchas noches me quedaba despierto y lloraba por mi hermano, pues podía ver cómo iba enfermando cada vez más. Mi hermano, totalmente restablecido a la normalidad gracias a mí, y yo (me figuro que en mis sueños era ante todo yo el descubridor), seríamos los primeros en atrevernos a conquistar el espacio. Recuerdo que entonces había estudiado suficiente física como para saber que en el vacío las hélices no sirven para nada, sino que sólo existía un medio de locomoción posible, esto es, mediante la propulsión, el principio de los cohetes. Eso ya lo había entendido. Sin embargo me imaginaba que no se elevaría verticalmente, sino que primero habría de coger velocidad y despegar como un avión, para luego poder dar vueltas en torno a la Tierra en espiral, cada vez más deprisa, hasta que al final llegaría-

mos a una especie de pista desde la que seríamos catapultados tangencialmente al espacio. Recuerdo que me figuraba que pasaríamos allí días y semanas, padeciendo no sé qué terribles cargas físicas y dificultades, y cómo al final regresaríamos a la Tierra. Soñaba con ello: *the first dream of glory*. Tras la I Guerra Mundial, cuando en Alemania surgieron asociaciones como los Cascos de Acero y los nacionalsocialistas (que al principio no fueron tomados demasiado en serio), pero también los llamados *Freikorps*, violentamente antisemitas, ya pensé que nosotros los judíos estaríamos en Alemania expuestos a ataques físicos directos. Entonces me imaginé cómo, entrenados para disparar y equipados con armas, nos íbamos a atrincherar en nuestras casas y que opondríamos resistencia al asalto armado de estos antisemitas. Era un sueño, pero en cualquier caso opondríamos resistencia: "¡Lo importante es no quedar indefensos!". Al mismo tiempo se trataba de conseguir por este medio algo de atención. Cuando comenzó a despertarse mi sionismo, inmediatamente tuve claro que esta estrategia era, en el mejor de los casos, una cosa pasajera y que lo verdaderamente necesario era emigrar a Palestina. Me imaginaba que –y éste fue mi último *dream of glory*, pues entonces me volví lo suficientemente realista como para renunciar a esta clase de sueños– iba a la cabeza de un ejército judío armado, instruido en diferentes países del *galut* (exilio), que surcaba por tierra una Europa hostil a través del Bósforo, por Asia Menor y hasta Palestina. En ese sueño me veía a mí mismo como jefe de ese ejército formado por los restos de los judíos desesperados que, tras las terribles persecuciones, se salvaban a sí mismos y llegaban a la tierra de sus Padres, ¡y me quedé muy perplejo cuando, años más tarde, leí que ése había sido también el sueño de juventud de

Ferdinand Lassalle! Precisamente el mismo que, como cabecilla de una expedición armada judía, tomaría Palestina para hacer de ella un estado judío[30]. También me satisfizo, a la par que me sorprendió, enterarme mucho más tarde, en realidad al cabo de unos pocos años, de que el héroe de juventud de Sigmund Freud había sido Aníbal, y además por el mismo motivo por el que en mi época de escolar Aníbal había sido también para mí el gran héroe de la historia: el gran general semítico, el que les dijo cuatro verdades a los *arios*, el que demostró que a los *semitas* no se les puede maltratar impunemente[31]. Todo esto son confesiones muy sinceras: si son o no adecuadas para honrar mi memoria, lo ignoro.

III
Entre la filosofía y Sión: Friburgo - Berlín - Wolfenbüttel

Mi padre lo tuvo claro desde el principio: "Hans irá a la universidad". No pensó ni por un momento que yo fuera a trabajar en la fábrica. "¡Demasiado bueno para la empresa!". Dado que él mismo había tenido la ambición, el deseo ardiente y la aptitud para estudiar, quería que su hijo Hans, muy dotado, lo hiciera realidad. Si iba a estudiar una carrera con futuro o no, no tenía la menor importancia. La empresa siempre rendiría suficiente como para mantener a alguien con una profesión que no da dinero, como la de filósofo, por ejemplo. No tenía que preocuparme por eso: Gustav Jonas puede permitirse el hecho de tener un hijo que estudie filosofía y que quizá se convierta en catedrático no numerario. Esos catedráticos era sabido que para entonces no podían ganarse la vida, sino que debían poseer su propio patrimonio o casarse con una mujer rica. En la idea de que yo iba a estudiar se escondía para mi padre una profunda satisfacción propia. Y mejor cuanto más pura fuera la carrera, esto es, más alejada de todo lo que estuviera relacionado con el interés de ganar dinero, lo que consiguen abogados y médicos. En ello subyacía algo de aquella antigua tradición judía según la cual el hijo sabio es el mejor. Antes, en cambio, la ambición de un comerciante judío acomodado era casar a la hija con un *talmid chacham*, alguien que se consagraba a la teología y al que el suegro mantenía. Eso significaba fama para la

familia. "Lo de ganar dinero ya sabemos hacerlo nosotros". De manera que algo de esto, sobre todo el malogrado anhelo personal de querer estudiar, jugó un papel importante en el caso de mi padre, además, claro, de su gran amor por mí, un gran cariño paternal. Me permitió, por tanto, escoger libremente la carrera y estudiar tanto tiempo como quisiera. Y lo aproveché de verdad, pues empecé en 1921 y no me doctoré hasta 1928. Siete años, pues, que pasé en diversas universidades alemanas.

En realidad ya en los últimos años de bachillerato supe que quería estudiar filosofía, historia del arte y religión, considerando que religión incluiría tanto el judaísmo como las religiones del mundo: algo así como historia comparada de las religiones. Escogí la Universidad de Friburgo, que tenía fama de ser una ciudad muy hermosa pero, ante todo, porque había oído que allí impartía clases el famoso filósofo Edmund Husserl. A la pregunta acerca de por qué no decidí en lugar de esto ir a Heidelberg o Marburgo, sólo puedo responder con el dicho judío: "¿Acaso soy un pájaro que puede estar en dos lugares distintos al mismo tiempo?". Quería estudiar con Husserl y, por lo tanto, no podía irme a Heidelberg. Marburgo ya no era una opción tan clara, pues Paul Natorp ya se había jubilado y Hermann Cohen había muerto en 1918. Si aún hubiera estado vivo, Marburgo habría sido una alternativa para considerar seriamente[1]. Y Heidelberg era algo muy diferente, allí estaban los llamados "crêpes de Chine": Alfred Weber, Friedrich Gundolf, etc. Allí acudían las niñas judías ricas de Berlín, pero la filosofía no se la tomaban tan en serio. Para entonces Heinrich Rickert estaba retirado, y Karl Jaspers, que procedía de psicología, todavía estaba comenzando a ganarse el reconocimiento en el ámbito filosófico. In-

cluso más tarde, a pesar de ser una figura impresionante con un pensamiento interesante y atractivo, nunca fue un filosófo tan original como Heidegger, ni tampoco un pensador tan sólido como Husserl. No: para mí fueron Husserl y la parte sur de la Selva Negra los que me hicieron decidirme. Que iba a formar parte de la asociación sionista de Friburgo estaba claro ya a priori. El nombre de esta asociación era IVRIA, los hebreos[2]. Mi padre me consideraba todavía tan necesitado de protección que en uno de sus viajes de negocios hizo todos los preparativos necesarios en Friburgo. Ignoro si la ciudad formaba parte de su ruta, pero tenía clientes en Alsacia. En Friburgo tenía un corresponsal que le presentó allí a un tal doctor Levy, cuyo hijo estudiaba Medicina en la Universidad y era el presidente de la asociación IVRIA. Mi padre le encomendó hasta cierto punto mi tutela. También había alquilado, en una casa decente en la que vivían un médico retirado y su esposa, una habitación amueblada para mí, lo que se llamaba un cuarto de estudiante. De manera que cuando llegué a Friburgo mi padre ya lo había dispuesto todo para mi estancia y pudo quedarse tranquilo. Todavía me acuerdo de que ese Levy, que más tarde se trasladó a Palestina y ejerció allí como médico, me preguntó en un tono burlón que cómo había permitido que mi padre me proporcionara alojamiento y se hubiera informado de cuál era el mejor ambiente para mí.

En el primer semestre me matriculé de tantas asignaturas como era posible. En primer término asistí a unas clases magistrales[3] de Husserl sobre la historia de la filosofía moderna. El curso empezaba con Descartes, englobaba también a los empiristas ingleses, a Wolff y a Leibniz, pero acababa antes de Kant. Husserl, ya entrado en años, era el fundador de un nuevo método de

filosofía, la famosa fenomenología[4], y conforme a ella explicaba también la historia de la filosofía moderna. Cuando había expuesto lo lejos que habían llegado John Locke, David Hume o George Berkeley en la indagación de la conciencia o de la teoría del conocimiento y los problemas que no habían llegado a resolver, regularmente surgía la frase: "No fue sino la nueva fenomenología la que mostró cómo podían atacarse esos problemas"[5]. Desde su punto de vista, todos los filósofos de la modernidad desde Descartes en adelante habían fracasado en algún aspecto, que sólo con la fenomenología llegaría a resolverse. Pero también leíamos libros, sobre todo las famosas *Investigaciones Lógicas* de Husserl, que componían verdaderamente una gran obra[6]. Sus ideas acerca de una filosofía fenomenológica eran las clásicas a las que se afana uno en parecerse. Por cierto, la señora Husserl también asistía a las clases y vigilaba como un lince que los alumnos atendieran. Cuando ella estaba allí sentada, había que tomar notas y escuchar con ahínco, y si alguien cencerreaba, ella se chivaba. Al seminario de Husserl no pude asistir porque era estudiante de primer semestre, de manera que en lugar de eso me matriculé en el seminario para principiantes del joven profesor no titular Martin Heidegger, o sea, que el primer semestre ya conocí a Heidegger, que naturalmente era mucho más difícil que Husserl, pero también un brillante pedagogo. El tema era, así lo quisieron Dios y el azar, el *De anima* o *Peri psyche* de Aristóteles[7], y la primera pregunta que me hizo cuando me presenté a él fue: "¿Sabe usted griego?". Yo contesté: "Sí". "Entonces, no hay problema". Ése fue mi primer encuentro con Heidegger; en cierto modo, un encuentro fortuito. En el caso de Husserl estaba claro que era un importante viejo maestro, pero su pensamiento estaba hasta cierto

punto cerrado, y se creía en posesión del método que debía seguir la filosofía para acercarse cada vez más a la verdad. Se enfrentaba a todas las cuestiones del mismo modo y en consecuencia era poco estimulante, más bien didáctico. Heidegger, por el contrario, en cuyas clases magistrales por entonces yo no entendía prácticamente nada, era muy claro en los seminarios y conseguía que los alumnos se involucraran. Hacía que los estudiantes leyeran una frase del texto y entonces preguntaba: "¿Cómo entiende usted esto? ¿Qué dice aquí Aristóteles? ¿Qué significa esta palabra que utiliza?". Era magnífico e incluso yo lo comprendía.

La clase magistral de Heidegger iba sobre las *Confesiones* de Agustín, si mal no recuerdo[8]. Llegaba al auditorio con un enorme mamotreto bajo el brazo y tenía el texto en latín frente a sí, y recuerdo que no entendí nada de su exposición, pero que tenía la acuciante sensación de que allí se estaba hablando sobre el Todo y que se enfrentaba a la cosa de un modo sustancial. Algo se despertó en mí. En aquel tiempo escribí una carta sobre Heidegger y esa experiencia, sobre lo terriblemente complicado que era aquello. Le seguía durante un rato, pero entonces perdía el hilo y ya no sabía realmente qué quería decir. Y entonces establecí contacto por primera vez con Karl Löwith, que para entonces estaba muy por delante de mí y a punto de doctorarse. En una ocasión había hecho una exposición en las clases de Heidegger que rivalizaba en ininteligibilidad con Heidegger, pero que daba la misma impresión de profundidad de pensamiento. Löwith, que en la I Guerra Mundial había recibido un disparo en el pulmón[9], hablaba con una voz muy débil, pero de esa manera reflexiva propia de Heidegger. Recuerdo que aquél le escuchaba con gran atención y respeto y que después opinó sobre su exposición. Todo aquello

superaba mi capacidad de comprensión, pero algo de ello atravesaba mi alma, esto es, el convencimiento de que era filosofía en devenir: mi oído era garante de las preocupaciones filosóficas, mientras que mi conciencia era testigo de los resultados de la filosofía. En eso la profundidad de pensamiento de Heidegger era extremadamente fecunda, y no era posible albergar ni un solo instante la sospecha de que aquello fuera mero teatro. Cuando digo que no entendía ni una palabra, es evidente que exagero, pues algunas veces algo sí que comprendía. En general, no obstante, me sentía como ante un gran misterio, pero con el convencimiento de que merecía la pena convertirse en un iniciado. No se trataba sólo de mi instinto, sino que los demás estudiantes también se sentían fascinados por ese lenguaje sugestivo, a pesar de que no estoy muy seguro de que entendieran mucho más que yo. Pero en aquel momento generaba en torno a sí la impresión de que estaba en juego algo muy importante. Antes incluso de *Ser y tiempo*, Heidegger se había ganado una especie de fama de críptico, y entre los iniciados se comentaba que aquel filósofo se adentraba por nuevos caminos: "¡Aquí sí que se aprende filosofía!".

Junto a Husserl y Heidegger, había además en Friburgo un filósofo, Jonas Cohn, un hombre capaz, pero no un gran filósofo. Para empezar sufría por el hecho de estar bajo la sombra de Husserl, pero ante todo sufría a causa de su nombre: era demasiado orgulloso para cambiárselo, pero le marcaba como judío y evocaba un carácter judío del que en él ya no quedaba espiritualmente rastro alguno[10]. Su hijo, algo mayor que yo y que también asistía al seminario de su padre, se había cambiado el nombre por el de Gottschalk. Me imagino que debía de ser el nombre de su madre, pues también es un nombre judío, ¡pero en todo caso no

Cohn! Con Jonas Cohn me enemisté enseguida, pues para entonces tenía el ingenuo convencimiento de que, si alguien te pregunta, hay que decir la verdad. ¡Una percepción totalmente errónea! Buscaba a Cohn porque quería matricularme con él en un seminario acerca del diálogo platónico *Teeteto*. Me recibió cordialmente y me preguntó: "¿Y qué es lo que le ha impulsado a venir a Friburgo?". Respondí: "Edmund Husserl". Tras pronunciar estas dos palabras me di cuenta, para mi sorpresa y asombro, de que un ligero respingo recorría su cara y su amabilidad se desvanecía. No es que se mostrase desagradable, pero enseguida me percaté de que su cordialidad inicial ya no era posible y mi participación en el seminario también fue bastante desafortunada. Cuando pedía la palabra e intervenía, notaba en su cara que mi presencia le resultaba incómoda. Más tarde he llegado a la conclusión de que no debería haber dicho eso, pero entonces creí que caía por su propio peso que uno venía a Friburgo porque estaba Husserl. Él era un hombre de fama, mientras que hasta entonces nadie había dicho que Jonas Cohn fuera un filósofo famoso.

Que Husserl fuera judío no tenía la menor importancia, sobre todo para él. Hay una historia que lo demuestra de un modo hermoso. Cuando unos años después, tras un interludio en Wolfenbüttel, sobre el que volveré más adelante, volví a Friburgo, entablé amistad con Günther Stern. Ya me había llamado la atención durante mi primer semestre, pero para entonces no me había atrevido a ir más allá y me limitaba a admirarle desde lejos. Era un año mayor que yo y, por tanto, había empezado la carrera también un año antes. Además era el hijo del reconocido profesor de Hamburgo William Stern y un joven brillante a ojos vista, por lo que me dirigía a él tímidamente. William

Stern y Edmund Husserl se conocían entre sí, con lo que Stern frecuentaba la casa de Husserl. Realmente le conocí en Berlín, donde ambos asistíamos a un seminario de Eduard Spranger sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant. Tras una reunión del seminario, en cuya discusión tomé parte, una vez fuera, Günther Stern se dirigió a mí y me hizo algún cumplido en referencia a mi intervención. Así empezó nuestra amistad. En 1923, ya en Friburgo, éramos íntimos amigos. Un día me explicó en tono de broma que Husserl le había prevenido contra mí. Se había enterado de que formaba parte de la asociación sionista de estudiantes IVRIA y, desde su punto de vista, la pertenencia a una agrupación de estudiantes judíos era sinónimo de ortodoxia. De manera que yo era un judío asentado en la fe, y eso era incompatible con la filosofía. Como filósofo no se podía ser esclavo de ninguna creencia con pretensiones de verdad. Stern no debía dejarse corromper. Ésta era, pues, su concepción del sionismo. Eso muestra lo limitado de su comprensión hacia las cuestiones judías y lo alejado que estaba del mundo. No sólo es que, como converso al protestantismo, no quisiera saber nada de su judaísmo, sino que además pensaba que cualquiera que perseverase en sus creencias judías no podía ser filósofo: sorprendentemente, la idea de que también su cristianismo adquirido pudiera ser incompatible con la filosofía le era ajena[11].

El propio Husserl ya había mostrado en más de una ocasión que en cuestiones de la vida pública y de la política era en esencia un ser primitivo y en este sentido era para la totalidad del profesorado alemán una figura simbólica. En realidad no era de origen alemán, sino que era de Proßnitz, Moravia, donde –como supe más tarde en Nueva York, en un encuentro con un amigo común, el germanista Ludwig Kahn de la Uni-

versidad de Columbia, un politólogo que también procedía de Moravia– era conocido como "el loco de tío Edmund". Aquel politólogo estaba preparando un estudio sobre Thomas Hobbes, y en el catálogo de la Widener Library de Cambridge, Massachusetts, se había encontrado con un apartado de obras de Edmund Husserl. Me preguntó: "¿Le dice algo ese nombre?", a lo que respondí afirmativamente. Él siguió: "En mi casa siempre se hablaba del 'loco de tío Edmund', que se había hecho profesor de no sé qué universidad alemana. Por cierto, nunca se había esperado demasiado de él, ni tampoco oído mucho. Me quedé muy sorprendido al ver una caja entera llena de libros de Husserl y sobre él. Indudablemente había sido una persona importante". Entonces pensé: "¡Un hombre que conmocionó la filosofía alemana, revistas enteras se consagran a dar continuidad a su filosofía, innumerables filósofos orientan la obra de su vida según sus ideas, y aquí tenemos a un resobrino suyo que pregunta si 'el loco de tío Edmund' llegó a algo en filosofía!". Husserl fue, empero, como muestra una historia muy significativa, un perfecto profesor y consejero alemán. En aquella época había con él un estudiante americano llamado Marvin Farber, que más tarde se convertiría en el editor de la revista *The Journal of Phenomenology* y asimismo en el portavoz de Husserl en América[12]. Como era consciente de que ésta sería la vocación de Farber, él le protegía de manera que acabó entrando y saliendo de casa de Husserl a sus anchas. El hermano de Farber, que estudiaba Medicina en Friburgo, no sólo es que fuera alto, sino un verdadero atleta y un boxeador experto. En una ocasión un estudiante que llevaba una divisa de colores le asaltó en el puente sobre el Dreisam y le ofendió con injurias antisemitas, él lo atacó y lo tiró al río. Poco antes de Pen-

tecostés todos los alumnos de Friburgo se preparaban para ir de vacaciones, normalmente una gran excursión a la Selva Negra o un viaje al lago Constanza o a Suiza. Los hermanos Farber, en cambio, decidieron partir para París. Cuando Husserl se enteró les dijo: “Pero hombre, ¡no se les ocurra ir a esa ciudad infame!”. Para él, el patriota alemán, París era la ciudad del enemigo y del Tratado de Versalles. Así eran los profesores y consejeros alemanes[13].

Por de pronto sólo me quedé un semestre de verano en Friburgo, lo que fue realmente hermoso. Allí, empero, no se podía estudiar judaísmo. Sólo existía un lugar en el que eso era posible: la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo de Berlín, que tenía un alto nivel académico[14]. En el siglo XIX se había desarrollado un judaísmo liberal que, también en el terreno teórico, quería mantener una conexión con la realidad y no presentaba el estudio del judaísmo en la forma tradicional de las escuelas judías, sino bajo el espíritu de las modernas ciencias filológicas e históricas. En el semestre de invierno de 1921/22 me matriculé simultáneamente en la Universidad de Berlín y en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo, en la que impartían clases personas excelentes, entre ellas Leo Baeck e Ismar Elbogen. Ése fue el único periodo de mi vida en el que estudié algo el Talmud[15]. Además hice algunos seminarios y asistí a lecciones magistrales con Harry Torczyner, entre los expertos, uno de los conocidos eruditos en el ámbito de la moderna exégesis bíblica judía. Sin embargo fue Julius Guttmann el que tuvo para mí una especial importancia personal. Era un experto en filosofía judía de la Edad Media, sobre todo de la época hispanoárabe, durante la que la convivencia de musulmanes y judíos era bastante armónica, de tal modo que la vida judía podía desarrollarse libre-

mente. Junto a la filosofía arábigo-aristotélica, surgió también un aristotelismo judaico, cuya figura más destacada fue Maimónides. Todavía recuerdo un curso que impartió Guttmann sobre el *Sefer Kusari* de Jehuda Halevi: una ficción histórica sobre una *disputatio* entre judíos, cristianos y musulmanes en la corte del príncipe kazastaní, en el sur de Rusia, que servía al autor como medio literario para demostrar la superioridad filosófica del judaísmo[16]. Guttmann, cuyo hogar en Palestina visitaría más tarde con frecuencia, era un espíritu filosófico, un hombre amabilísimo y un verdadero erudito. Filosóficamente no era un creador, pero como kantiano era un estudioso judío reconocido, que aplicaba la filosofía moderna a la interpretación de los filósofos judíos de la Edad Media[17].

En la Universidad de Berlín seguí estudiando filosofía, sobre todo de la mano de Eduard Spranger, que era un espíritu finísimo, aunque no alcanzase ni el de Husserl ni el de Heidegger. Además, en la Facultad de Teología Evangélica, había muy buenos estudiosos del Antiguo Testamento de la Escuela Histórica de la Religión y la Biblia, sobre todo Hugo Gressmann y Ernst Sellin[18], a cuyos seminarios y clases magistrales asistí. También escuché a Ernst Troeltsch y por supuesto también al reconocido historiador de la Antigüedad Eduard Meyer, que, por cierto, era antisemita. Con él cursé un seminario de Historia de Grecia y asistí a unas clases magistrales sobre la época posalejandrina en las que también se hizo referencia a la revuelta de los macabeos; todavía me acuerdo de lo negativamente que presentaba a los macabeos en comparación con los sirios helénicos y de cómo describía la ciudad de los amonitas como una especie de ciudad de ladrones que había surgido gracias a los saqueos a gran escala[19]. Por cierto, más tarde oí de Eugen Täubler

una historia muy bonita sobre Meyer. Täubler era un historiador de la Antigüedad versado sobre todo en historia de Roma, un judío prusiano, pero al mismo tiempo un nacionalista judío, que después emigraría a América y enseñaría Historia Antigua en el Hebrew Union College de Cincinnati[20]. Periódicamente hacía de asistente de Meyer, y tenía muy claro que ese antisemita era a su vez un hombre honesto. Cultivaba, por así decirlo, una aversión por el elemento judío en la historia de la Humanidad, y sin embargo trataba a Täubler de un modo correcto y decente. Un día Täubler le dijo a Eduard Meyer: "Señor consejero, acabo de toparme con algo interesante, que le va a gustar". Entonces le explicó un episodio de la historia de Cartago sacado de no sé qué fuente: había llegado una legación romana, cuyas demandas enfurecieron tanto a los cartagineses que mataron a los enviados y clavaron sus cadáveres a las puertas de la ciudad. Eduard Meyer intervino entonces: "Sí, sí, la típica crueldad semítica. Una historia digna de atención". Y Täubler prosiguió: "Perdone, señor consejero, ahora sí que me he confundido en algo. No era Cartago, sino una legación de las ciudades lombardas a Barbarroja, y él les hizo clavar a las puertas de la ciudad de Milán". Si la historia es verdadera, lo ignoro. Pero así me la explicó el propio Täubler. Había conseguido poner en evidencia a Eduard Meyer. Berlín, como gran ciudad y urbe cosmopolita, era colosal en aquella época, aunque estaba sacudida por la inseguridad, el conflicto y la necesidad, así como por los movimientos más contradictorios. Allí sí que estaba sucediendo algo, que no siempre era agradable, pero en cualquier caso sí extraordinariamente apasionante. El apoyo económico que recibía de casa me permitía vivir en un apartamento de estudiantes decentemente amueblado en el barrio del Tiergar-

ten, y las cosas me iban francamente bien. Sin embargo, desde el punto de vista psicológico, no estaba preparado en absoluto para el fenómeno Berlín, lo que es tentador ilustrar con una anécdota muy cómica. En una ocasión, paseando por la ciudad con mi primo, Erich Haas, que estudiaba Medicina en Berlín, le pregunté: "Oye, el paisaje urbano me parece fabuloso, gente tan diversa paseando por el Kurfürstendamm, esas señoras siempre callejeando. ¡Mira, mira qué señoras más elegantes!". Y él me dijo: "¡Hans, que son putas!". Me quedé estupefacto. Creía que eran damas elegantes que lucían esos lindos y atractivos vestidos, aunque algo cortos para los usos de la época, que no se encontraban ni en Mönchengladbach ni en Friburgo de Brisgovia, además de la pasamanería de piel que llevaban al cuello y los sombreros. Pensé: "Éste es el elegante gran mundo", y tuvo que ser mi primo quien me dijera que se trataba de prostitutas.

La vida política de Berlín sí que quitaba el aliento. Mis tres semestres en Berlín –desde el invierno de 1921/22 hasta la primavera de 1923– fueron una época salvaje. Tuvo lugar el asesinato de Walter Rathenau, en el verano de 1922, tras la manifestación de los cien mil socialdemócratas por las calles de Berlín y de que se convocara una huelga general como protesta. Los efectos tardíos de la derrota de la I Guerra Mundial se dejaban sentir en todas partes: los medios de transporte no siempre funcionaban, se recorrían distancias increíbles a pie, hacía frío y el alumbrado de las calles era penoso. Era evidente que el hambre y la desesperación te rodeaban, pero también se palpaba la vehemencia y la frescura de las nuevas concepciones y experimentos políticos. En la universidad reinaba ante todo la reacción, y no se cuestionaba que nuestros profesores estuvieran de parte de la derrocada monar-

quía, condenaran los dictados de Versalles y se opusieran a cualquier idea de izquierdas. En los círculos sionistas, en los que yo me movía, por el contrario, el Tratado de Versalles no era una cuestión importante. Teníamos la sensación de que aquello no nos incumbía realmente, sino al pueblo alemán. A nadie se le escapaba que no había sido un tratado inteligente y que eran sobre todo las reparaciones de guerra lo que había conducido a la inflación y a las circunstancias económicas que todos padecíamos. Pero lo único del Tratado de Versalles que realmente nos interesaba era que la Declaración de Balfour de 1917 formaba parte hasta cierto punto del nuevo orden mundial y de los fundamentos de la Sociedad de Naciones, creada a consecuencia de la I Guerra Mundial. La Sociedad de Naciones encomendaba formalmente a Inglaterra administrar Palestina como territorio bajo fideicomiso, y con la misión de crear allí, salvaguardando los derechos de la población autóctona, un hogar nacional judío. Eso formaba parte en cierto modo del Derecho Internacional. En este aspecto apoyábamos, evidentemente, el Tratado de Versalles; no tanto en lo tocante a Alemania, sino respecto a la legalización de una promesa política hecha a los judíos, y que durante la guerra sólo Inglaterra había sostenido. Es por eso por lo que todos nosotros éramos proingleses, porque Inglaterra nos había abierto las puertas de Palestina.

Mi vida privada y social giraba totalmente en torno a la asociación sionista de estudiantes, y me movía casi exclusivamente en mi grupo, el de los Macabeos. Había, creo, cuatro grupos distintos en Berlín: uno Macabeo, otro Amonita, una asociación náutica de estudiantes, que navegaban por el Spree y el Havel, a los que llamábamos "judíos de músculos", mientras que los Macabeos era más bien los "judíos de la inteligen-

cia", así como el Blau-Weiß (Azul-Blanco), un movimiento excursionista judío fuertemente inspirado en el modelo alemán de los movimientos excursionistas (*Wandervogelbewegung*)[21]. En general tenía poca relación con estudiantes no judíos: en Berlín había un mundo judío tan polimorfo que podías moverte en él perfectamente sin sentir que se quedara pequeño. Esa fuerte presencia judía se traducía, naturalmente, en un claro antisemitismo, también entre los estudiantes, lo que no ocurría en Friburgo. Además de este ambiente judío y la Universidad, en Berlín había un movimiento teatral de gran diversidad y muy innovador, algo que no he vuelto a encontrar nunca. Íbamos al Schauspielhaus o a la Volksbühne o alguno de esos teatros donde se representaban escenificaciones nuevas geniales, como las de Erwin Piscator, por ejemplo. Era maravilloso, y como estudiante podías asistir por relativamente poco dinero si estabas dispuesto a sentarte arriba, en el gallinero, o incluso a estar de pie durante horas. Eran verdaderas vivencias culturales. En aquel Berlín, con sus diversos grupos cargados de utopías, políticas e ideológicas, surgió una vida artística de altísimo nivel, con tendencias experimentales totalmente distintas y vanguardistas. Había una gran cantidad de obras modernas, de orientación intelectual de izquierdas, como el *Hombre masa* de Ernst Toller[22], frente a otras de carácter propagandístico. Por otra parte se podían ver representaciones de Shakespeare o cosas como la puesta en escena de Max Reinhardt del *Orfeo en los infiernos* de Jacques Offenbach en el gran Schauspielhaus, la Nochevieja de 1921/22 o de 1922/23, una de las representaciones más hermosas que he visto jamás, con Max Pannenberg, Eugen Klopfer y Käthe Dorsch. También vi a Fritz Kortner, venían todos los grandes actores y actrices de Alemania. Po-

dría decirse que todo se precipitaba vertiginosamente, pero quizá fuera uno de los momentos más fecundos de la vida cultural alemana, en el que –como el expresionismo– todo lo que hasta entonces había sido espíritu disidente alcanzaba su meta a través de la Revolución.

En el seno de mi entorno sionista era, como filósofo, más bien una excepción. La mayoría de mis compañeros estudiaban Medicina o Derecho, otros Economía. Había, no obstante, otro filósofo, unos años mayor que yo y que, poco después de conocernos, empezó el doctorado: Leo Strauss. La diferencia entre ambos era grande, pero confiábamos el uno en el otro. Para él resultaba interesante que por fin hubiera aterrizado un joven filósofo entre sus compañeros de asociación, y nos hicimos amigos. Él era un espíritu filosófico de primer orden, uno de los caracteres más fuertes de la nueva generación de filósofos de aquel tiempo que empezó a recorrer su propio camino muy pronto. No era un discípulo de Heidegger en el sentido en que lo era yo, que hice gran parte de mi carrera a su lado; pero le había conocido en Friburgo y desde el principio estuvo convencido de que probablemente era la figura filosófica más importante de nuestro tiempo. Procedía de la pequeña localidad de Kirchhain en Hessen, muy cerca de Marburgo. Su padre era un perfecto judío rural, que en realidad no poseía tierras, pero que comerciaba con trigo y además tenía vacas y aves de corral. En una ocasión le visité en casa de sus padres y conocí a su padre (la madre ya había muerto). La finca en que había crecido era una propiedad rural, con una gran construcción a modo de granero donde se almacenaba el trigo. El ambiente de la casa paterna había sido ortodoxo, y él había roto, padeciendo grandes angustias, con la educación tradicional de su infancia. No le había resultado fácil convertir la filosofía en un

principio, es decir, liberarse de todas las determinaciones dogmáticas preconcebidas en relación con las preguntas últimas acerca de Dios y el mundo. Esa libertad, que es necesaria para filosofar e incompatible con la fe en una religión determinada o revelación, o incluso en Dios, esa necesidad espiritual de tener que ser ateo para poder ser filósofo, le atormentó toda su vida. Había tomado esa decisión, sí, pero nunca pudo liberarse del sentimiento de que con ello había acometido algo, cuya rectitud en última instancia nunca se podría demostrar. Eso le precipitaba una y otra vez a una especie de duda fundamental sobre si el camino de la ilustración racional, que va unido a la negación de los dogmas en sentido estricto, se corresponde con la verdad y si es salutífero para el hombre. Padecía, por así decir, ante la necesidad de ser ateo. Eso me quedó claro en una vivencia durante la emigración. Cuando en 1933 llegué a Inglaterra, él también estaba allí, y en adelante nos vimos con asiduidad. Leo Strauss vivía por entonces en Londres con su joven esposa y un hijo pequeño de su primer matrimonio. Un día de otoño –pudiera ser 1934– fuimos a pasear a Hyde Park. Durante un rato caminamos en silencio el uno junto al otro. De repente se giró hacia mí y me dijo: "Me siento fatal". Le respondí: "Yo también". ¿Y por qué? Era Yom Kippur, el día de la Expiación, y no estábamos en la sinagoga, sino paseando por Hyde Park. Aquello fue significativo. Para él mucho más que para mí, pues en mi caso la separación de la fe originaria había sido una cosa mucho más fácil, pues en realidad mis padres ya la habían llevado a cabo y yo había crecido en un clima en el que se pensaba libremente sobre estos temas. Pero en su caso era algo que le torturaba. "He cometido algo así como un asesinato o roto un juramento o pecado contra algo". Aquel "me siento fatal"

le salió de lo más profundo del alma. Sin embargo ese tema no monopolizaba nuestras charlas como amigos. Era un sionista convencido como yo y entendía el sionismo como un movimiento secular, que no estaba ligado a la preservación de la religión judía[23]. Sin embargo, ante todo, lo que nos ocupaba eran verdaderas discusiones filosóficas. Él fue sin duda uno de mis más agudos y profundos contertulios de aquellos años. Cuando se marchó de Berlín, sólo nos veíamos de forma muy espaciada. Como recibía poca ayuda financiera de su casa y tenía que terminar rápido sus estudios, se trasladó a Hamburgo y se doctoró en 1921 con Ernst Cassirer, sobre algún tema neokantiano con el que, a sus propios ojos, se lo había puesto fácil[24]. Entretanto trabajaba en la Escuela Libre Judía de Francfort, hasta que en 1925 encontró un puesto en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo de Berlín. Colaboraba en la edición aniversario de Ismar Elbogen y Fritz Bamberger de los escritos de Mendelssohn. En 1933, por supuesto, todo esto quedó interrumpido[25]. Nuestra amistad se prolongó también en la emigración: Strauss vivió desde 1932 en Francia e Inglaterra, antes de emigrar a los Estados Unidos.

Las vivencias y los encuentros más fascinantes que he tenido corresponden a mi etapa berlinesa en el contexto del movimiento sionista. Un acontecimiento interesante tuvo lugar cuando, en 1924, se organizó una fusión entre el Kartell Jüdischer Verbindungen (KJV) y el Blau-Weiß. El estilo de estas dos organizaciones –aquélla, surgida del sistema asociacionista alemán de los grupos estudiantiles, y ésta, de la unión juvenil de excursionistas– era muy diferente, pero de algún modo se despertó en ambas la necesidad de actuar conjuntamente. Yo entré en el Blau-Weiß procedente del KJV como una especie de elemento de contacto. Participa-

ba en esas grandes excursiones y también cantaba sus canciones, que, de acuerdo con mi perspectiva actual, nunca fueron verdaderas canciones populares alemanas, sino que formaban parte de un acervo de canciones pseudoarcaicas inspiradas en el movimiento juvenil. Por ejemplo, la canción: "Somos la hueste negra de Geyer. / ¡Tralalá, tralalá! / Y queremos luchar contra los tiranos. / ¡Tralalá, tralalá!". Estoy convencido de que los hombres del caballero Florian Geyer en las sublevaciones campesinas del siglo XVI nunca cantaron algo así, sino que se trataba de una recreación poética posterior. Sin embargo, todos estábamos seguros de que aquello eran viejas canciones de rebeldía de los siervos del campo. Por qué gustaban a la mayoría, sólo se explica por el origen: el movimiento excursionista alemán[26]. La idea era tener algo propio, y la tradición judía no ofrecía ese tipo de canciones: los cantos hebraicos de sinagoga no se adecuaban para nada a ese carácter excursionista, y las tonadas *jiddish* de lucha, originarias del movimiento judío-socialista de la Europa Oriental, tampoco eran, por su credo político, oportunas[27].

En aquellas fechas tuvo lugar en Berlín un gran encuentro de los representantes del KJV de todas las universidades y de la clase dirigente del Blau-Weiß. "Clase dirigente" significaba allí casi una organización de corte fascista, pues el principio del caudillaje de Mussolini ejercía sobre este movimiento juvenil nacional judío y sus fanáticos seguidores una cierta atracción. En nuestro movimiento estudiantil, por el contrario, éramos espíritus individuales críticos, todos sin excepción universitarios que habíamos llegado al sionismo por la reflexión propia e intentábamos aprender a comprender la historia judía. En resumidas cuentas, esas dos asociaciones tan distintas debían reunirse en

el congreso, y yo era el encargado por parte del KJV de hacer las propuestas. Mi compañero de asociación Ernst Simon, que procedía de un hogar de judíos totalmente asimilados, pero que se había reencontrado con el judaísmo y desarrollado su pensamiento hacia un sionismo religioso[28], sostuvo una larga y espectacular arenga contra el encuentro. Fue uno de los mejores ejemplos de oratoria que había escuchado hasta entonces y, de pasada, amenazó con que acarrearía una gran catástrofe, hasta que el discurso fue oportunamente interrumpido por parte del Blau-Weiß. Simon tronaba contra el nuevo paganismo encarnado por el Blau-Weiß y reclamaba que debíamos seguir siendo judíos, y en el sentido de la gran tradición judía, mientras que el romanticismo del Blau-Weiß constituía un fenómeno de la asimilación y una posición en sí misma indefendible. Fue un discurso magistral. Entre los asistentes también estaba Gershom Scholem, que también hizo su aportación y se manifestó vehementemente contra la fusión, aunque en realidad no tenía nada que decir porque, a pesar de ser un reconocido sionista, no pertenecía a ninguno de los dos grupos que se pretendía que se fusionaran. Era la primera vez que le veía: con sus enormes manos, interrumpiendo las negociaciones a voz en grito e intentando protegernos a nosotros, los sionistas universitarios, de participar en esa fusión fatal que no iba sino a fortalecer aún más las "tendencias antijudías" y el proceso de extrañamiento de los modernos judíos asimilados. En aquella ocasión no llegué a conocerle personalmente, sino que me limité a observarle desde cierta distancia. Su aspecto, su manera de hablar, de elevar la voz, de gesticular tenía al mismo tiempo algo de conmovedor y de grotesco. Sin embargo tenía el sello indudable de una personalidad extraordinaria y obstinadamente reflexi-

va, original y penetrada en lo más hondo por inquietudes espirituales[29].

Si me preguntan por las influencias que fueron decisivas para nosotros, berlineses sionistas, debería mencionar a Martin Buber y Franz Rosenzweig. Muchos de nosotros estábamos fuertemente influenciados por Buber y compartíamos su interés por la corriente de Chaim Weizmann[30]. Como editor de la revista *Der Jude* y, conjuntamente con Viktor von Weizsäcker, de la revista *Die Kreatur*, era una personalidad conocida tanto en los círculos judíos como en los no judíos. Al mismo tiempo propugnaba un mensaje fuertemente judío, que no era en modo alguno ortodoxo o conservador, pero sí positiva y entusiasmadamente judío. Rosenzweig, por el contrario, era una figura mucho más esotérica, cuya obra *La estrella de la salvación* se consideraba de obligada lectura[31], pero que en esa época yo no leí, del mismo modo que tampoco leí el *Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch[32]. De Franz Rosenzweig se sabía ante todo que había sido el inspirador de la Escuela de Francfort y que allí era, junto con Buber, la verdadera fuerza espiritual[33]. También su enfermedad era conocida: se sabía que su parálisis avanzaba y que ya casi no podía hablar y que, aun así, ejercía una gran influencia. Pero eso quedaba circunscrito a círculos muy restringidos. Alguien como Leo Strauss se ocupaba en serio de Rosenzweig[34], pero yo mismo que, tanto por mi posicionamiento judío como filosófico, debería haberlo hecho, tampoco lo consideraba imprescindible. En aquel momento sólo quise enterarme de que, junto con Buber, perseguía ese peregrino atrevimiento de traducir la Biblia hebrea nuevamente al alemán. Peregrino porque esa Alemania, que debía ser obsequiada con la Biblia a través de esa nueva traducción, mantenía una postura visiblemente hostil

frente a los judíos. Todo aquello era casi una tragicomedia pues, cuando la obra estuvo casi terminada, los judíos alemanes eran casi inexistentes. Ya entonces tenía la sensación profética de que el judaísmo alemán no tenía futuro y que, por lo tanto, no era la tarea más urgente traducir de nuevo la Biblia al alemán; de algún modo percibía en aquello una cierta forma de anacronismo. Mientras Buber y Rosenzweig partían de la idea de que el judaísmo alemán continuaría teniendo un destino, yo compartía más el punto de vista de Felix Theilhaber y de otros que auguraban el ocaso del judaísmo alemán, no precisamente por violencia, sino por su consunción interna a causa de la asimilación, el descenso de la natalidad y los matrimonios mixtos[35]. Por lo demás, hasta hoy he considerado interesante la pretensión de Buber y Rosenzweig de traducir la Biblia, pero realmente cuestionable, un experimento poco legítimo e inconveniente, y no siempre he estado conforme con sus decisiones sobre cómo se podía adaptar la lengua alemana a la metafonía vocálica de la Biblia hebrea. Ante todo, era el proyecto lo que no me parecía esencialmente importante, pues el futuro del judaísmo lo cifraba en algo muy diferente[36].

Aunque con una fuerte distancia, en el KJV también nos preocupábamos de la importancia para el sionismo del judaísmo de la Europa oriental. En realidad sólo penetró en el horizonte del judaísmo alemán cuando se trataba de ayudarlo. En Alemania se organizaron muy pronto asociaciones de auxilio que ayudaban a los judíos errantes, huidos del gueto y de la opresión de la Rusia zarista, a seguir la línea Hamburgo-América y alcanzar el Nuevo Mundo. Estos judíos representaban un incremento de la población no deseado por el judaísmo alemán, bien situado y asimilado. Temían que, de quedarse en Alemania, sobre todo

en las grandes ciudades y especialmente en Berlín, donde en el Scheunenviertel [barrio judío] vivía una creciente población de judíos del este, se generase un elemento judío extraño, que llamase la atención por su diferencia. La lengua yiddish, que era considerada una jerga y una distorsión de la lengua alemana, era tan poco deseable como su vestimenta y su forma de ser. En resumidas cuentas, se les tenía por una minoritaria clase de judíos, a la que se estaba dispuesto a ayudar, en parte por su propio bien, en parte por la solidaridad judía, pero en parte también para librarse de ellos[37]. Los jóvenes judíos alemanes, educados, raramente se relacionaban con ellos, y los hijos de padres judíos del este sólo excepcionalmente formaban parte de nuestras asociaciones. No obstante se desarrolló una segunda forma de descubrimiento del judaísmo oriental, que era especialmente importante para el sionismo y, por tanto, también para mi experiencia: durante la I Guerra Mundial los sionistas procedentes de Alemania conocieron a los judíos del este en el destacamento oriental. Sammy Gronemann y otros volvieron a casa y explicaron que existía un judaísmo popular que se identificaba como pueblo judío en un sentido totalmente distinto a como era el caso entre los judíos alemanes[38]. Los componentes judíos del ejército alemán, fuertemente influenciados por Herzl –una mezcla de vienés, francés y liberal–, al llegar a los territorios de los asentamientos masivos de judíos, intermitentemente ocupados, experimentaron el *shock*, y al mismo tiempo el descubrimiento lleno de entusiasmo de que en el este de Europa había un judaísmo popular con sus propias costumbres, su arte, sus canciones, su poesía y con un movimiento político, en parte sionista o socialista, también propio. En pocas palabras, encontramos allí un judaísmo con el que segui-

ríamos teniendo pocos puntos de contacto personal, pero de cuya importancia en lo que respecta a la colonización de Palestina estábamos cada vez más convencidos, pues no podíamos por menos que reconocer que la nueva construcción de la comunidad judía en Palestina no iba a ser obra nuestra, los universitarios de la Europa Central y Occidental, sino de las masas judías de la Europa del Este. En esta medida el judaísmo oriental era para nosotros, en el contexto del pensamiento sionista, un factor a tener en alta consideración. Eso no significaba, como he dicho, que en Berlín nos reuniéramos a menudo con grupos judíos del este, pero éramos conscientes de que nuestro sionismo era mucho más abstracto que la nostalgia y la determinación por Sión, trágica e imbuida por el propio sentir popular, de aquella población.

Con la gran burguesía judía de Berlín, mayoritariamente antisionista, tenía tan poco contacto como con los judíos del este. Hasta el último momento los sionistas fueron una minoría en el seno del judaísmo alemán, de manera que, debido a mi determinación por el sionismo, yo mismo me había excluido de esos círculos. Aún así existía una forma de colaboración entre los sionistas y los no sionistas: en 1921 se fundó con el Keren Hajessod [los Fondos Nacionales Judíos] una organización suprapartidista para la subvención de los asentamientos en Palestina, en la que personalidades ajenas al sionismo también se comprometieron con la compra de tierras y la colonización de Palestina. Esta organización internacional, promovida en parte por la Iniciativa Chaim Weizmann, también tenía un acólito alemán al que, en la persona de Kurt Blumenfeld, le fue encomendada la importante misión de atraer al judaísmo alemán, financieramente potente, asimilado y culturalmente hegemónico, que en su mayoría había

sido siempre antisionista, hacia el ala sionista, al menos en lo que respecta a objetivos prácticos. Yo mismo tuve en una ocasión que tomar parte en tan audaz empresa. Tenían lugar reuniones del Keren Hajessod donde todo era muy elegante y donde aparecían algunos personajes famosos. Dado que sólo se podía acceder con invitación personal, era una especie de gran honor estar entre los invitados. Los miembros de las asociaciones estudiantiles judías nutrían a menudo de personal de organización a estas grandes celebraciones. Un día estaba yo en uno de esos encuentros, en el que tenía que hablar Albert Einstein sobre los asentamientos en Palestina, como encargado del orden en la sala. Cuando me encontraba en el vestíbulo, recibiendo a los invitados y controlando sus tarjetas de invitación, entró un hombre con cabellera cana y resplandeciente que se repartía de un modo algo desordenado pero imponente en torno a su cabeza. En estas ocasiones, por supuesto, todo el mundo llevaba traje oscuro. Los hombros empolvados de caspa: era Albert Einstein. Le recibí y le acompañé primero a una mesa que estaba situada en la entrada y le rogué que se inscribiera en el libro que había en ella. Todavía recuerdo que dijo: "¿Qué es esto? Claro, es el álbum de visitantes". Y firmó con toda la inocencia política, pues en ese momento no tenía del todo claro que su firma estuviera pensada para algo más que como inserción en un álbum de visitantes, en lugar de un importante documento que le identificaba con la causa palestina[39].

Mi época de estudiante en Berlín, aparte de mis actividades sionistas y mi carrera, también fue una fase en la que aprendí mucho de lo que en ese momento acontecía en el plano literario e intelectual. Todos nosotros, los miembros de mi círculo de amigos sionistas

o del filosófico-académico, habíamos leído *La montaña mágica* de Thomas Mann; en cualquier circunstancia podíamos citar algún pasaje o hacer alusiones, que enseguida se entendían. Aquí y en *José y sus hermanos* hay más que en toda la escuela fenomenológica, incluso que en el propio Husserl. Una página de Thomas Mann contiene análisis más profundos que tratados completos acerca de la constitución del mundo objetivo en actos intencionales de la conciencia. ¡Un gran poeta! Naturalmente, me leí *El teatro del mundo*, aunque la mayor parte con cierto recelo: como sionista era difícil de soportar el papel que Kurt Tucholsky se arrogaba como árbitro de las demandas políticas y culturales de Alemania. Teníamos la impresión de que había ciertas querellas alemanas de las que nos debíamos mantener al margen, evitando erigirnos en jueces o portavoces. Una gran lectura era, por el contrario, *Los últimos días de la Humanidad*, de Karl Kraus: un gran documento gestado durante la I Guerra Mundial, la protesta contra la guerra más importante en lengua alemana, el homólogo de Henri Barbusse en Francia[40]. Mi amigo Gerhard Nebel era un admirador de Karl Kraus, mientras que yo detectaba en él algunas parcialidades y exageraciones, así como una monstruosa autocomplacencia y vanidad. Encontraba especialmente antipática –a pesar de que le concedía que no se había convertido para hacer carrera, sino que a veces se había sentido realmente atraído por el catolicismo– su relación apóstata con el judaísmo y su inclinación por una cierta clase de desprecio de uno mismo como judío[41]. *Los últimos días de la humanidad*, empero, era una gran obra que leí por entero, aunque al no ser vienés no podía entender la enorme cantidad de referencias a temas locales. También encontraba fantásticos algunos de los ensayos de Karl Kraus en *Die Fac-*

kel. Todavía recuerdo aquél sobre un negro en Viena[42]. Pero también los poemas. Es verdad que no era un gran poeta, pero algunos de sus poemas le salieron como sólo le saldrían a un espíritu realmente importante, como por ejemplo aquél sobre el tratado de Immanuel Kant *Por la paz perpetua*. No en el mismo tratado, pero en algún epílogo o en alguna nota posterior, Kant escribe que no es lícito, ante el triste acontecer de los asuntos humanos, abandonarse a la esperanza de que las palabras podrán cambiar mucho las cosas, pero existe la obligación de señalar un camino para el futuro remoto que conduzca a algo mejor, "y ello, con una voluntad desinteresada", pues esos tiempos venideros es probable que uno mismo no los llegue a conocer. Una mezcla de pesimismo, conocimiento del triste curso del mundo, especialmente el de la política internacional, y una esperanza absolutamente altruista en que algo se puede hacer al respecto para que las generaciones venideras vivan mejor. Karl Kraus escribió en plena I Guerra Mundial este poema, que reza como sigue, y que yo cuento entre los mejores de la época que se me quedaron grabados:

> Nunca una mirada leyó, empapada en
> lágrimas
> una palabra como ésta de Immanuel Kant.
> En Dios, ningún consuelo del cielo supera
> la santa esperanza de este epitafio.
> Esta tumba es una renuncia sublime:
> "¡Todo se me oscurece, y se hace la luz!".
> Para todo devenir, que en el ser humano
> enferma,
> muere el inmortal. Él cree y da gracias.
> Le ilumina la marcha del día sombrío,

que el sol se digne una vez más iluminarte.
A través de la puerta infernal del aquí y el ahora
confiado sueña en la paz perpetua.
Lo nombra, y el mundo vuelve a ser verdadero,
y el corazón de Dios se me abre "a pesar de todo".
Queda constatado; si la fe concursa,
así os acontece la salvación prometida.
¡Oh, salvaos de la desgracia en el espíritu,
que muestra en vosotros el camino recto!
¡Qué Humanidad! ¡Qué sublime Pastor!
¡Ay de aquél que no se deje turbar por el Renegado!
¡Ay si el mundo, preso de la ilusión alemana, se despertara demasiado tarde
del último sueño que ella invoca!
Hasta las estrellas alcanzaba antiguamente un enano.
Su reino terrenal era sólo una colina real [Königsberg].
Pero más allá de todo castillo e ilusión del Rey
se expande un universo de fieles súbditos.
Su palabra rige sobre la espada y el poder
y su autoridad nos libra de la culpa y de la noche.
Las sagradas auroras de su corazón
se retiran ante el incesto: el hombre muere a manos del hombre.
En la conflagración permanece grabada a fuego la consigna:
¡Por la paz perpetua!, de Inmanuel Kant[43].

Tras haber estudiado cuatro semestres –uno en Friburgo y tres en Berlín–, consideré que había llegado el momento de tomarme en serio esa parte de mis objetivos vitales que estaba relacionada con la emigración a Palestina. Había una organización, la Hachschara, que facilitaba oportunidades a los jóvenes judíos que querían prepararse para ir a Palestina, para la reconversión profesional y el trabajo agrícola, facilitándoles encontrar puestos de trabajo vacantes con agricultores y grandes horticultores. En la mayoría de los casos no ibas solo, sino que se trabajaba en grupos. Yo era el único entre mis compañeros de asociación que se había apuntado a la Hachschara, y me mandaron para el periodo de marzo a octubre de 1923, junto con otros judíos alemanes de diferentes familias, a Wolfenbüttel, a la hacienda de Richard Grabenhorst, calle Kälberanger número 3. En ese entorno no había agricultores, sino más bien grandes horticultores, que además producían cereales en pequeña escala y criaban ganado, sobre todo cerdos, que eran sacrificados para el consumo propio y de los que se hacía jamón y salchichas, que duraban todo el invierno. Lo fundamental era el huerto con sus árboles frutales, la verdura y los fresales, las esparragueras y los arbustos frutales. La jornada comenzaba al alba, mucho antes del desayuno, y, en la época de los espárragos, incluso en el crepúsculo matutino. Y en el periodo de cosecha de las fresas, cada semana había que arrastrarse de rodillas sobre unas arpilleras a través de los fresales y recoger los frutos maduros. Mi jefe se sentaba a menudo en lo alto de los cerezos y, mientras recogíamos cerezas, nos poníamos a filosofar sobre el sentido de la vida y cosas parecidas, sobre las que incluso el hombre más humilde reflexiona, si bien prefiere utilizar a un filósofo instruido para ganar algo de claridad en todo ello. Para

mí fue una época de trabajo muy duro, pues no estaba en absoluto acostumbrado a este tipo de esfuerzo físico. Pero aprendí todo lo que podía aprender. Ya podía conducir el arado de caballos y trazar un surco recto. Mi sueldo era un poco de dinero más la comida y el alojamiento. Tenía un pequeño cuartito bajo el tejado, en realidad, más bien una buhardilla con una cama y una silla. Trabajaba unas catorce horas, luego me metía en la cama y me sumergía en un santiamén en el más profundo sueño.

Richard Grabenhorst era un hombre alto que durante la guerra había servido en los Cazadores de Gosla, un regimiento de infantería de élite. De todo lo que explicó de su experiencia en la guerra, dos cosas me quedaron grabadas en la memoria. En una ocasión utilizó la frase "en caso de necesidad, también las salchichas sin pan están buenas", y yo me reí. Entonces dijo: "No es tan extraño como parece. Las salchichas sin pan acaban sentándote mal. Es verdad que sólo se comen en caso de necesidad. Durante la campaña de Rumanía la ofensiva avanzaba tan rápido que el avituallamiento de las tropas no llegaba a tiempo. Como los rumanos tenían una ganadería abundante, allí donde llegábamos, matábamos el primer cerdo que encontrábamos y asábamos la carne fresca. Pasados unos días todos teníamos fuertes dolores de estómago. Sólo de carne no se puede vivir. El pan es igualmente imprescindible. O sea que realmente sólo en caso de necesidad están buenas las salchichas sin pan". En otra ocasión, encontrándonos en el campo, vio a lo lejos que se acercaba una tormenta. Vimos relampaguear y tronaba. Entonces dijo: "Mejor nos volvemos ahora para casa". Cogimos nuestras cosas, el caballo y el arado, y volvimos a la granja. Entonces me permití hacer el comentario de por qué estaba tan nervioso, pues me parecía raro, todo un Hér-

cules como él. Y él me contestó: "¿De veras quiere saberlo? Me pasa desde la guerra mundial. Me recuerda demasiado al fuego de la artillería. Desde entonces tengo miedo a las tormentas".

Para los agricultores del entorno, la Hachschara representaba una gran ventaja, pues de este modo tenían mano de obra gratuita. Se sabía que éramos judíos, pues no había otros locos que estuvieran dispuestos a trabajar en estas condiciones. Mi jefe se pavoneaba ante los otros campesinos de sus judíos, y muchos de ellos comentaban: "Yo también quiero tener un judío de esos". Cuando la gente de la organización volvía a solicitar vacantes, recibía un gran número de respuestas afirmativas. Pronto nos convertimos en la atracción de la ciudad y de la aldea y nos consideraban una de las curiosidades del momento. No obstante, en general éramos acogidos con recelo y gozábamos de una cierta autoridad. Se nos consideraba mano de obra inexperta, pero solícita y barata. De lo único que había en abundancia era comida. Comíamos mejor de lo que para aquel entonces habría sido posible en la ciudad. Todavía me acuerdo del jamón y de las salchichas con que podías acompañar el pan: no los encontrarías en ningún otro lugar. Y el apetito era insaciable. El agricultor para el que yo trabajaba, naturalmente, me interrogó, y cuando escuchó que mi padre era un fabricante movió la cabeza y dijo: "¿Por qué hacer este trabajo tan duro aquí cuando tienes un padre que te permite estudiar?" Intenté explicárselo, pero parecía como si ya se hubiera hecho su propia composición de lugar: "En fin, de todo hay en la viña del Señor, y al parecer también de esos que, en lugar de regalarse alegremente en esas circunstancias, se les mete en la cabeza hacer nuestro duro trabajo para luego marcharse a Palestina". Al final me aconsejó regresar a la filosofía, y dijo:

"Te has comportado como es debido y trabajado bien, pero no es que sea exactamente lo tuyo". Y no pude sino asentir. Había aguantado como un valiente y estaba contento de haber hecho aquel trabajo y de haber entrado en contacto con otros miembros del grupo. También había chicas, y entre los chicos había verdaderos fortachones: estaba impresionado de la cantidad de "judíos musculosos" que había conocido allí. Era el único, por cierto, que venía de la universidad, y en Wolfenbüttel se me hizo evidente que, fuera lo que fuera de mis expectativas de llegar a Palestina, hasta cierto punto sería una lástima que me dedicara a la agricultura, y que podría ser más útil con mi cabeza que con mis músculos.

IV
Marburgo: en la esfera de Heidegger y la Gnosis

Desde Wolfenbüttel me trasladé nuevamente a Friburgo por un año, para cursar el semestre de invierno de 1923/24. Allí volví a encontrarme con Günther Stern, que hacía su tesis con Husserl. Además conocí a Rudolf Carnap y a Max Horkheimer, que durante un semestre participó en el seminario de Husserl y que, para mi sorpresa, condujo la filosofía hegeliana a un lugar que no era el suyo. Pero dado que entretanto Heidegger había sido llamado a Marburgo y todos sus alumnos habían desaparecido tras él, pronto se me hizo claro que también yo debía cambiar de universidad. Me informé a través de Gerhard Nebel, al que conocía del primer semestre que cursé en Friburgo, sobre qué clases magistrales había impartido Heidegger y cuál era la planificación para el siguiente semestre. Recuerdo que me habló de un seminario sobre *De ente et essentia* en el que se leía en latín y se discutía durante todo un semestre sobre este tratado de Tomás de Aquino, así como un comentario del escolástico tardío Cayetano[1]. A la vista de ello, y para no perder el hilo, me puse a estudiar el tratado. En otoño de 1924 llegué a Marburgo. Enseguida me adapté al estado de las discusiones, pero la comunidad de culto que rodeaba a Heidegger entre los estudiantes de filosofía, que tenían una actitud mojigata y arrogante y que creían estar en posesión de la verdad divina, me resultaba difícil de soportar. Eso no era filosofía, sino una actitud

sectaria, casi una nueva creencia, que detestaba en lo más profundo. Muchos de estos jóvenes adoradores de Heidegger, que venían de lejos, algunos de ellos de Königsberg, eran jóvenes judíos; y eso, aunque no encuentro explicación para ello, no pudo ser una simple casualidad. Esta afinidad, no obstante, era más bien unilateral. No sé si Heidegger se sentía demasiado cómodo con el hecho de que fueran precisamente jóvenes judíos los que acudieran en masa a él, que de por sí era totalmente apolítico. En eso tenía incluso razón en su autodefensa[2]: no era una naturaleza política, no tenía una opción política propia, sino que sencillamente fue seducido por el movimiento nacional de renovación. Volveremos sobre ello más adelante. Lo que entonces se estaba gestando en Marburgo no era en ningún caso una atmósfera sana, más bien era como la relación de los creyentes con el Lubawitsch, como si Heidegger fuera un zaddik, un rabino milagroso o un gurú. Incluso Hannah Arendt, que pronto iba a establecer una relación mucho más íntima con Heidegger que cualquiera de esos que vivían en aquella ilusión, tenía suficiente sentimiento de distancia como para que esa clase de veneración a un santo le resultase molesta. A nosotros dos, que no nos costó encontrarnos, nos incomodaba este tipo de devoción altaneramente exclusiva por Heidegger.

Había otra naturaleza escéptica que tampoco participó en todo ese barullo: Walter Bröcker. Era un estudiante inteligente por el que Heidegger sentía cierta debilidad, al extremo de que le pasaba cosas que no le habría consentido a nadie más. El hecho es que Bröker no sabía griego ni tampoco consideraba necesario aprenderlo. Cómo le era posible estudiar a Aristóteles con Heidegger sin saber ni una palabra de griego, todavía hoy no me lo explico. Pero Bröcker lo consiguió.

Cuando años después, bajo circunstancias singulares, volví a encontrarme con Heidegger e intercambiamos recuerdos, me explicó lo que ocurrió en el examen oral cuando Bröcker, que como yo se había tomado su tiempo, al fin se doctoró. Heidegger le puso delante un texto de la *Metafísica*, que él debía interpretar. "Y entonces", explicaba Heidegger, "Bröcker me dio una patada por debajo de la mesa. Había olvidado por completo que no sabía griego y que no debería haberle dado ese texto. Se lo quité rápidamente y le di otra cosa". Más tarde Bröcker fue un reconocido profesor en Kiel. Tras la guerra quiso que yo fuera también allí, como colega suyo, pero yo había declinado toda oferta de universidades alemanas, incluso una, mucho más atractiva, en Marburgo. Pues bien, con Bröcker me entendía muy bien, porque no era fanático ni sectario, sino una cabeza inteligente, fría, sensata y, al mismo tiempo, jovial. Siempre mantuvo la relación con Heidegger, en realidad tenía muchos menos motivos que yo para romper con él. Cuando Heidegger murió, Günther Anders le preguntó si había asistido al entierro, que había tenido lugar en Meßkirch. Bröcker respondió entonces: "No, no he ido al entierro cristiano-católico de Heidegger. Como antiguo nietzscheano y ateo no habría encajado demasiado bien". Compartía con Bröcker una pasión, que tuvimos que acabar abandonando por el bien de nuestras carreras: el ajedrez. Jugábamos a menudo, era como un fervor, y alguna de aquellas noches, entre la una y las dos de la madrugada, nos miramos el uno al otro y dijimos: "Esto no puede continuar. Nunca llegaremos a escribir una tesis si seguimos así". Y de un minuto para otro dejamos de jugar al ajedrez, y más adelante tampoco volvimos a hacerlo.

De manera que nos tomábamos los estudios muy en serio. Y seguir una clase magistral de Heidegger o uno

de sus seminarios requería mucho trabajo, con lo que te volvías avaro con tu tiempo. Aun así en Marburgo cultivé particularmente dos amistades. Mientras que Bröcker, por su forma de ser, era una persona distante, que hablaba poco de cuestiones íntimas y personales, pero con quien me entendía muy bien intelectualmente, con Gerhard Nebel sí que me unía un verdadero vínculo de amistad. Nebel también vino en alguna ocasión a la casa de Mönchengladbach. Adoraba a mi madre. Pero la relación más determinante que establecí en Marburgo fue con Hannah Arendt, a la que conocí en 1924. En aquel entonces ella tenía dieciocho años. Enseguida me llamó la atención, pero ¿y a quién no? Eso no significa nada. Que nos encontrásemos, aparte de porque nos caímos simpáticos, tiene que ver con el hecho de que éramos los únicos dos judíos que asistíamos al seminario sobre el Nuevo Testamento que impartía Rudolf Bultmann. El seminario, por supuesto, estaba poblado de teólogos evangélicos, en cualquier caso de *goyim* [cristianos], mientras que nosotros –que no sólo no éramos teólogos, sino filósofos, y, sobre todo, que no éramos cristianos, sino judíos– no pintábamos nada allí. Hannah era una judía muy consciente, y eso que no tenía ni idea de judaísmo, o sea, que era lo que se llama una *am haarez*. Pero también era una "judía terca", y se había presentado a Bultmann, según me explicó, como sigue: al inicio del semestre había que presentarse personalmente durante las horas de tutoría del profesor y pedir el consentimiento para poder asistir al seminario. Hannah le explicó quién era y que acababa de empezar a estudiar Filosofía, y Bultmann le dijo que sería muy bienvenida. Y entonces Hannah le espetó: "Pero hay algo que quiero dejar claro desde el principio: ¡los comentarios antisemitas no los tolero!". A lo

que Bultmann, el inimitable oldenburgués, respondió quedamente: "Señorita Arendt, si llegara a pasar algo así, creo que usted y yo juntos sabríamos hacerle frente". ¡Fantástica, esa actitud combativa de la judía ante el profesor expresada de entrada! Se convirtió en una estupenda alumna de Bultmann. En realidad yo me tomaba las clases de Bultmann mucho más en serio, pero ella estaba tan interesada en el Nuevo Testamento que se matriculó más semestres con él y después de la guerra lo visitó y siempre le trató con respeto.

El resultado de nuestra situación de marginados dentro del seminario de Bultmann hizo que permaneciéramos juntos. No necesito invertir demasiadas palabras en describir lo fascinante, atractiva y hechizante que era: ¡qué ser tan excepcional! No hacía falta poseer una mirada demasiado fina para darse cuenta de ello: estaba escrito en sus ojos y en sus rasgos. Además era muy atractiva, y resultaba evidente que yo también le gustaba. Pronto intimamos. Estábamos tan unidos que mi padre, que me visitó en una ocasión en Marburgo y conoció a Hannah, interpretó nuestra relación de un modo distinto a como era en realidad, y pidió informes, a través de un contacto comercial que tenía en Königsberg, sobre la familia Arendt, de lo que la madre de Hannah se enteró enseguida. Hannah me lo contó divertida; por cierto, mi padre recibió una información muy positiva. Ahora bien, si hablo de nuestra prolongada y amorosa relación, debo puntualizar que nunca hubo entre nosotros una relación de amor físico. A menudo se me ha preguntado por las causas de ello, pues de que Hannah Arendt era atractiva para los hombres hay pruebas suficientes, además del hecho, ampliamente demostrado, de que a mí me gustan las mujeres. Y con todo ello, en nuestro caso fue distinto.

Más adelante hablaré de ello. Por de pronto diré que comíamos regularmente en el mismo restaurante. Una comida al día la hacíamos en el restaurante, para lo demás se espabilaba cada uno en su cuarto para ahorrar. Tras los primeros dos o tres encuentros, Hannah me dijo: "Quiero proponer un acuerdo entre nosotros". Procedía de un hogar burgués y era muy bien educada. "Quiero otorgarme el privilegio de poder empezar a fumar mientras tú todavía estás comiendo". Hizo uso de él durante toda su vida, pues sentía una verdadera urgencia de fumar, y yo siempre he sido muy lento comiendo.

También se sobreentendía que yo iba a protegerla. Hannah tenía su lado vulnerable y sentía la necesidad de protección frente a las impertinencias masculinas. Todavía me acuerdo de un caso, un día que estábamos en ese restaurante sentados a nuestra mesa: se acercó un estudiante de las Corps, se cuadró ante nosotros, juntó sus talones, se presentó y dijo a Hannah: "¿Permite que tome asiento junto a usted?". Hannah me miró con ojos aterrorizados, y yo dije: "No". A lo que él volvió a dar un taconazo, se inclinó y se retiró. Hannah dijo: "¡Muchísimas gracias!". Hablábamos mucho, pues necesitaba un confidente. Éste es uno de los elementos que tuvo como consecuencia que entre nosotros no naciera una relación erótica, pues no se puede ser a un tiempo confidente y amante. Me convertí en su fiel amigo y me lo tomé tan en serio que, en vida de Hannah, ciertas confidencias no se las expliqué ni siquiera a Lore, mi propia esposa, pues me decía a mí mismo que eso lo había escuchado confidencialmente. Por otra parte, con el tiempo también ella descubrió en mí una cierta necesidad de protección, es decir, que en algunas cosas soy más susceptible que ella. A menudo le decía a mi esposa, sobre todo cuando se trataba

de noticias de la época nazi o sobre campos de concentración: "Esto no es para Hans". De hecho era lo que en inglés se denomina *tough*. Era de naturaleza robusta y capaz de enfocar los horrores del mundo de un modo del que yo no me creía capaz. Sabía que las cosas que me turban en lo más hondo pueden romper mi equilibrio y que de algún modo debía protegerme un poco de ello.

En la época de Marburgo nos veíamos a diario. Nos encontrábamos en las clases, íbamos a comer juntos, y yo también la visitaba. Como ella disponía de poco dinero, vivía en una buhardilla algo fría. Había encontrado un pequeño ratón y lo había acostumbrado a salir a una hora determinada del día y dejarse dar de comer. A pesar de que una cohorte entera de königsburgueses estudiaban en Marburgo, y de que Hannah se llevaba bastante bien con ellos, era una persona muy solitaria. Yo era un buen amigo, pero a la única persona realmente próxima a ella no podía visitarla, y esa persona era el mismísimo Martin Heidegger. Sé de boca de la propia Hannah cómo empezó su relación con Heidegger. Pertenece a esos secretos que me acompañaron durante decenios, pero de los que ahora, tras tantos años, se puede hablar[3]. Hannah había llegado a Marburgo en el semestre de invierno de 1924/25, una estudiante de Filosofía recién salida del horno por causa de Heidegger, como tantos otros judíos de Königsberg que habían seguido su fama misteriosa. Hannah me confesó lo siguiente: en algún momento de ese primer semestre había tenido que ir a ver a Heidegger por una cuestión relacionada con los estudios. La hora de tutoría tuvo lugar cuando ya anochecía, y en la habitación se cernía una cierta oscuridad porque no había ninguna luz encendida. Cuando terminaron la entrevista y Hannah se levantó para despedirse, y Hei-

degger la acompañó a la puerta, sucedió algo inesperado, en palabras de Hannah: "De pronto cayó de rodillas ante mí. Yo me incliné hacia él, y él elevó sus brazos hacia mí, y yo tomé su cabeza entre mis manos, y el me besó, y yo le besé". Así empezó todo. No fue el clásico inicio de un acto de seducción de un profesor hacia una alumna, ni tampoco el espíritu aventurero de una estudiante que quiere seducir a un profesor, sino que aconteció de un modo totalmente dramático y en un plano emocional que confirió desde el principio a la relación un carácter absolutamente excepcional. Heidegger había puesto la mira en ella. No fue ni por asomo la única, pues más tarde supe que se había interesado por estudiantes en diversas ocasiones, y no he sabido de ninguna que opusiera resistencia. Pero esas relaciones eran algo distinto: seguro que no comenzaron con ese arrodillamiento ni tampoco tuvieron esas consecuencias que durarían toda la vida. Allí empezó algo de lo que ninguna de las dos partes fue capaz jamás de liberarse. Cuando, mucho más adelante, tras una conferencia, alguien me preguntó cómo era posible que Hannah Arendt hubiera perdonado a Heidegger tan rápidamente su filiación nacionalsocialista, dije: "Puedo responder a eso con una sola palabra: amor. Y el amor perdona muchas cosas".

Mi mujer puede atestiguar que nunca le conté, en vida de Hannah, nada de esto, y normalmente uno se lo explica todo a su mujer. Sin embargo, dado que Hannah me había honrado con tan particular confianza al relatarme ese instante tan íntimo, me sentí obligado a callar y no lo conté hasta bastante después de su muerte. "De pronto cayó de rodillas ante mí". Si ya antes se había sentido atraída por él, lo ignoro. Si alguno de ellos había pensado en una relación erótica, seguro que fue Heidegger. Naturalmente que ella,

como todos nosotros, estaba magnetizada por Heidegger; él era para ella, así me lo imagino, el fascinante pensador y maestro, pero no creo que, por su parte, existiera la idea del amor y ni siquiera de una relación personal. Pero no puedo afirmar nada taxativo al respecto: Hannah y yo jamás hablamos del tema. Aquel acontecimiento me lo contó un tiempo después, antes de que acabara el invierno, aunque yo ya lo sabía. Aquel invierno visité en una ocasión a Hannah en su cuarto, pues estaba enferma y tenía algo de fiebre. Debía quedarse en cama y yo le hacía algo de compañía. Y cuando estaba sentado junto a su cama sucedió lo que es casi inevitable entre personas que se sienten atraídas entre sí y son de diferente sexo. Hannah era bella y yo tampoco es que fuera repulsivo. De manera que sucedió, nos besamos y yo la tomé suavemente entre mis brazos. Ella tendida en la cama, yo sentado a su lado, ella en camisón; pero entonces yo me despedí. Fue una despedida llena de ternura, que además de cariño tenía claras connotaciones eróticas y que podía ser entendida como el comienzo de una transformación de nuestra amistad en una relación amorosa. Pero en aquel entonces yo era una persona seria o lo suficientemente educada como para no querer aprovecharme de una situación así. En realidad no se trataba más que de una tierna despedida. Pero cuando me despedí, le deseé una pronta mejoría y me dirigía a la puerta, gritó de pronto: "¡Hans!". Me di la vuelta. "Vuelve, Hans, por favor. Siéntate. Las cosas no van bien así, tengo que explicarte algo". Y yo volví sobre mis pasos, me senté en una silla junto a su cama, y ella me explicó su relación con Heidegger. Desde aquel mismo instante quedó decidido que entre Hannah y yo no podría haber relación amorosa alguna. Se había convertido para mí en tabú. Y eso es justamente lo que

ella quería conseguir: por eso se me confió, para evitar que me hiciera ilusiones. Le gustaba, y no había duda de que se podría haber desarrollado una relación amorosa de no ser por Heidegger. Pero tampoco es que yo lo considerara desde entonces una posibilidad negada pero vivamente deseada. El pensamiento se parecía más a "un del todo descartado", y nunca en nuestra amistad –y por supuesto que nos besábamos y nos abrazábamos cuando nos saludábamos o despedíamos– intenté ni siquiera llevarlo más allá de esos límites que habían quedado establecidos. Al verse en la necesidad de contarme algo –para evitar que se rompiera nuestra amistad– que jamás me hubiera dicho, me convertí en su total confidente. De ahí nació una amistad para toda la vida.

Las raíces de mi primera gran obra filosófica sobre *Gnosis y espíritu tardoantiguo*, que surgió de mi tesis doctoral, arrancan de los años 1925-1933. Sólo me detendré brevemente, pues ya lo expuse en otro lugar[4]. Si hay que hablar de mi filosofía, ésta no empieza, sin lugar a dudas, con la Gnosis, sino con mis desvelos para hacer una biología filosófica. Mi obra sobre la Gnosis, por el contrario, no fue más que mi etapa de oficialía: una aplicación de la filosofía de Heidegger, sobre todo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos y su concepción del ser-ahí, del *Dasein* humano, a una materia histórica concreta, en este caso la Gnosis tardoantigua. Fue un intento interesante, único, que hasta entonces nadie había acometido, pues ningún filósofo se había interesado por ese fenómeno. De manera que el resultado fue algo original, que representó una aportación importante en el terreno del análisis de la Antigüedad tardía. No diría, sin embargo, que aquello fuera una filosofía independiente y propiamente jonasiana, sino que apliqué aquello que

había aprendido para iluminar desde un nuevo prisma una materia histórica concreta, para penetrarla e interpretarla de un modo que sólo fue posible a partir del análisis existencialista de Heidegger. Para explicarlo brevemente: en el seminario sobre el Nuevo Testamento de Bultmann decidí preparar una ponencia sobre el concepto del entendimiento divino, del *gnosis theou* en el Evangelio de Juan, y al hilo de este trabajo me fui sumergiendo (en parte animado por el interés propio de Bultmann por la Gnosis) en los fundamentos histórico-religiosos de ese universo conceptual. En consecuencia, la cuestión dejó de ser específicamente sobre el Nuevo Testamento, y el resultado fue un monstruo de ponencia, del que no obstante Bultmann se quedó tan admirado que me alentó a convertirlo en el tema de mi tesis doctoral. Cuando pretexté que no deseaba dedicarme al Nuevo Testamento, dijo él: "Permítame comentar esto con Heidegger". Se hizo evidente que me doctoraría con Heidegger sobre el fenómeno de la Gnosis. No era excepcional que una tesis con Heidegger tuviera que estar fuertemente basada en las fuentes originales, pues todo su trabajo en el seminario se ceñía a las fuentes. Las clases de filosofía de Heidegger estaban orientadas históricamente, pero no en el sentido histórico-filosófico, sino que las fuentes como incitación a la reflexión filosófica se tomaban muy en serio. La interpretación textual tal como la entendía Heidegger, singularmente aguda y viva, era algo totalmente peculiar y sugestivo. En esta medida, la necesidad de un estudio intensivo de las fuentes no quedaba alejado de aquello que cualquier trabajo realizado bajo la tutoría de Heidegger habría demandado.

Si Heidegger se interesaba realmente por mi trabajo, nunca terminé de aclararlo. Era muy parco a la hora de emitir opiniones. De tarde en tarde se dejaba

informar de los progresos de mi investigación; ahora bien, la iniciativa siempre partía de mí. Sucedía normalmente durante las vacaciones. Visitaba a Heidegger en Todtnauberg y explicaba hasta dónde había llegado y qué dirección estaba tomando el trabajo. Entonces inclinaba la cabeza y decía: "Sí, suena realmente bien. Siga así. Me parece totalmente correcto". En realidad tenía poco que decir sobre el tema, pues yo sabía sobre ello mucho más que él, y por lo que respecta a la solidez de mi investigación se fiaba de su amigo Rudolf Bultmann. Sin duda alguna, empero, se sentía filosóficamente interesado por mi proyecto. Que un texto filosófico se analizara con ojos heideggerianos, se daba por supuesto en el caso de un discípulo de Heidegger. Pero que quisiera estudiar un fenómeno como éste, algo tan indómito y esencialmente ajeno al pensar filosófico, con los métodos heideggerianos para arrebatarle un sentido que sólo era posible encontrarle con esta metodología, le agradaba y le llenaba de una cierta satisfacción. En cualquier caso no creo que por ello llegara a interesarse personalmente por la Gnosis. Por lo demás entonces veía en la Gnosis a un antiguo correligionario de Heidegger, pero no al revés. La idea de que no sólo ciertos existencialistas heideggerianos quedaban prefigurados en los gnósticos, sino que el propio Heidegger representaba con su pensamiento una especie de fenómeno gnóstico del presente, no fraguó hasta mucho más tarde, cuando ya era más libre de esa veneración por Heidegger[5].

En el otoño de 1928 entregué a Heidegger la tesis doctoral terminada (escrita a mano y con abundancia de textos griegos y latinos). El segundo corrector de la facultad de Filosofía, un excelente profesor de bachillerato, se mostró reacio y no supo ni por dónde empezar. Pero Heidegger no se preocupó por ello, sino que

escribió un informe y pasó el otro completamente por alto. Pero los meses iban pasando, y yo sin noticias de Heidegger. Esperaba el veredicto de mi maestro y juez, al menos una palabra, algún eco. Aquel invierno había vuelto a Marburgo, ya que entretanto me había ausentado un tiempo: tras haber cursado el número suficiente de asignaturas y haber encontrado tema para mi trabajo, me trasladé a Heidelberg, más tarde también a Hamburgo y Francfort. No quería ni podía quedarme en Marburgo ininterrumpidamente, aquella situación me sacaba de quicio. Pero entonces estaba allí de nuevo y esperaba una respuesta de Heidegger. Una noche fui a un concierto y, sentado ya en mi butaca, llegó Heidegger y tuvo que pasar delante de mí para llegar a su asiento, que estaba en la misma fila. Mientras lo hacía, dijo: "Su trabajo es excelente". Y siguió pasando. Así trataba, pues, a un candidato ansioso, y creo que no excitaba su fantasía en absoluto que hubiera alguien allí sentado, esperando tembloroso a conocer cómo había sido valorado su trabajo de años. Mi examen oral cayó el 29 de febrero de 1928; era año bisiesto, de manera que el día de mi defensa de tesis sólo se renueva cada cuatro años. Cuando me hubo sido comunicado el resultado final, me dirigí a Correos y envié dos telegramas que rezaban exactamente igual, uno para mis padres y otro a Königsberg para Hannah Arendt: "Doctor *summa cum laude*". Y todavía recuerdo que en el momento en que entregaba el formulario en la ventanilla, un estudiante que había observado lo que hacía por encima del hombro, me dijo: "¡Le envidio fervientemente!". Esa misma tarde llegó un telegrama de respuesta de Königsberg con el texto: "*Summis cum gratulationibus*. Hannah". Desde entonces, en determinados acontecimientos, nos felicitamos siempre en latín. Cuando en otoño de 1974 ce-

lebramos los 50 años desde el inicio de nuestra amistad, le escribí un telegrama en latín desde Israel, el unico texto latino que he redactado nunca: "*Amicissimae quinquagenta annorum amicus semper dedictus.* Hans".

Sobre Martin Heidegger como profesor ya escribí en mi ensayo "Ciencia como vivencia personal"[6], pero cómo era en el trato personal, no sabría decirlo, pues casi no lo tuve con él. En el caso de Gadamer y Löwith parece ser que era distinto. Sin embargo en una ocasión me quedé a pasar la noche en su cabaña de Todtnauberg. Iba de excursión y mi caminar me llevó allí y él me invitó a quedarme a pasar la noche. Había una especie de litera en la que se podía dormir. Heidegger se sentía a gusto allá arriba, era una persona francamente accesible, y cabía la posibilidad de hacer una excursión con él. Pero yo nunca esquié con él, como sí lo hicieron, por el contrario, muchos de sus alumnos. Durante esa visita fue precisamente la única vez que hablé con él acerca del sionismo. Acababa de volver de Basilea, donde en el verano de 1929 había tenido lugar el decimosexto congreso sionista. Al hablarle del congreso, me pidió que le explicara algunas cosas sobre qué era eso del sionismo. Él no tenía ni idea y dijo: "Un congreso sionista, ¿de qué va eso? Me imagino que tendrá lugar en una gran carpa". A lo que respondí: "No, hay un palacio de congresos en el que también te hospedas". Es decir, Heidegger tenía una idea muy peculiar y primitiva de lo que pudiera ser un congreso sionista, y se lo figuraba como una especie de campamento militar con tiendas. ¡No tenía ni idea de lo que es un congreso político! Aparte del congreso sionista también se celebraban un congreso socialista y todas las asambleas imaginables. Pero Heidegger no sabía nada de ese tipo de cosas. Tampoco sé si en su conciencia había calado

que uno de sus discípulos apoyaba un movimiento que perseguía sacar a los judíos de Alemania y llevarlos a Palestina. Ni siquiera había pensado que teóricamente eso habría podido significar que su escuela, compuesta en su mayoría por filósofos judíos, se habría podido disolver a causa de la emigración. En cualquier caso yo era el único sionista entre sus discípulos, o al menos no me consta que ningún otro de los seguidores de Heidegger judíos fuera simpatizante del sionismo, más bien al contrario. Me encontré con algunos de ellos más tarde en Palestina, pero ninguno había escogido ese camino en el tiempo en el que todavía era posible elegir. Probablemente Heidegger pensaba que entre los judíos había ese tipo de soñadores, y que su alumno Hans Jonas, a quien había investido con el más alto elogio que un profesor académico puede conceder, valorando mi trabajo con la calificación de *summa cum laude*, al parecer era uno de ellos y que al final acabaría marchándose a Palestina. Pues bien, así se establecería un discípulo de Heidegger en Palestina y quizá divulgaría sus enseñanzas. El pensamiento de que su posición en Alemania podría resentirse como consecuencia de que tantos judíos se marcharan o tuvieran que abandonarla ni siquiera se le había ocurrido por entonces. Heidegger no estaba en absoluto preparado para ello. Dicho sea de paso, en algún que otro caso incluso ayudó a alumnos judíos. Más tarde explicaba Paul Oskar Kristellar en Nueva York que no tenía nada que reprochar a Heidegger, pues cuando emigró y marchó a Italia él le allanó el camino y lo recomendó para que pudiera encontrar un puesto[7]. No, Heidegger, personalmente, no era un antisemita. Probablemente no le resultaba del todo cómodo que hubiera tantos judíos entre sus discípulos, pero más bien en el sentido de que le parecía un poco

restringido que no hubiese suficientes más parecidos a él. En el entorno de Heidegger sólo se habló de antisemitismo cuando se supo que su esposa había pertenecido al Movimiento Juvenil popular. Parece ser que en alguna ocasión le acosó con este tema y que le decía: "Martin, ¿por qué te haces el sordo, cómo andas todo el día rodeado de judíos?". Corría el rumor de que Elfriede Heidegger tenía tendencias antisemitas, aunque no sabría decir cómo se supo. En cualquier caso tenía todos los motivos para estar celosa de una judía, pues algún día descubriría la relación de su marido y no reaccionó con un talante nada transigente ante la situación.

Un signo llamativo del círculo que se formó durante esos años en que me doctoré en torno a Heidegger en Marburgo –unos doce a quince filósofos, entre los cuales estaban Hannah Arendt, Gerhard Nebel y yo mismo, además de Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger y Günther Stern– es que todos nosotros éramos apolíticos. La única excepción era Günther Stern, que se había doctorado con Husserl y que para entonces estudiaba con Heidegger y estaba filosóficamente influido por él, pero que políticamente se identificaba con los teóricos críticos de la sociedad y de orientación izquierdista. Este punto bastaba para alejarle de Heidegger, desde cuya atalaya no había nada que alegar acerca de los inquietantes problemas de la historia social y del acontecer político de la época[8]. A mí, en cambio, el socialismo no me parecía una opción, pues no lograba convencer a mi razón. De joven, en tiempos de la Revolución rusa, ejerció sobre mí un cierto poder de fascinación, al extremo de que, bajo el modelo de la Revolución de Noviembre, me imaginaba cómo podía ser una república socialista en Alemania. Pero no puedo afirmar que pasara jamás de

la típica fase en la que se cree que la Historia sólo puede avanzar a través de una revolución violenta, la total destrucción de la sociedad y la dictadura del proletariado. Que los fines de la socialdemocracia me fueran más simpáticos que los del Partido Popular Alemán de Gustav Stresemann y los de los nacionalistas alemanes, cae por su propio peso. Si sólo hubiera tenido esa opción, habría optado por el voto socialdemócrata. De hecho voté al Partido Democrático Alemán, que era liberal o incluso liberal de derechas. Me preocupaba mucho más el futuro de los judíos. Quizá fuera en su día una posición egoísta, pero yo no me ocupaba de encontrar un fórmula para solventar los problemas mundiales, sino que me concentraba en el hecho de que la existencia judía en el Galut –humana, psicológica y políticamente– era insostenible a la larga y debía ser superada con ayuda de la propuesta sionista. Con esto quedaban cubiertas, más o menos, todas mis necesidades políticas, y el creciente antisemitismo y el progreso del movimiento hitleriano en Alemania no hacían sino reafirmarme todavía más.

Tampoco Hannah Arendt, en lo referente a la política, constituía una excepción, y eso que procedía de un hogar politizado, su madre había sido una de las primeras socialistas y admiradoras de Rosa Luxemburgo[9]. En sí contaba con todas las predisposiciones para comprometerse políticamente; con los socialistas, claro. Pero para ella el poder de la filosofía significaba en su pensamiento y en su ser la inmediata exclusión de toda esa esfera. Se podría trazar un paralelismo con los primeros cristianos que se apartaban del mundo o se retiraban al desierto para huir del mundo y encontrar, en contacto directo con Dios, su perfeccionamiento: así era la filosofía de Hannah Arendt. Era un ámbito anímico-espiritual que apartaba de sí el gentío y el

trajín de la vida real. Influenciada en parte por su esposo, Günther Stern, no redescubrió la política sino a través de la virulencia del fenómeno hitleriano: sólo cuando la realidad irrumpió de la forma más salvaje en ese ser ensimismado y límpido, se le abrió la esfera de lo político[10]. Mi compromiso político con el sionismo lo afrontaba con una tolerancia divertida, por así decirlo, como una debilidad graciosa de su buen amigo Hans: "Dejemos tranquilo al niño con su juguete. Ahora la ha tomado con el sionismo, y los hombres, ya se sabe, tienen esas cosas". Todo ese mundo, también el mundo judío, no le interesaba: profesar un interés político por el judaísmo le quedaba tan lejano como un interés por el destino de la clase obrera o de la nación alemana o cualquier cosa que fuera moneda corriente. Eso no era digno de una filósofa cuyo pensamiento se movía en otra dimensión. Mi tema de tesis, la Gnosis, era potencialmente mil veces más político que la investigación de Hannah Arendt, "El concepto de amor en Agustín"[11]. No se puede hacer uno una idea de hasta qué punto era posible en Marburgo vivir al margen del mundo, sin prestar atención alguna al acontecer de la época. Algo realmente funesto.

Cuando tras mi promoción llegué a Heidelberg, la cosa cambió. Allí florecía la sociología y no se podía ser alumno de Max Weber ni de Karl Mannheim sin interesarse al menos en general por las realidades del mundo económico y político. De manera que en esa época se amplió mi horizonte, y me encontré con la sociología, sobre todo con el estudio de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[12], que transformó por completo la visión del mundo moderno. Pero no puedo decir que fuera un verdadero conocedor de Max Weber. Me interesaban especialmente sus ensayos sobre sociología de la religión, en los que

también escribía sobre el antiguo judaísmo[13], mientras que su teoría sobre la objetividad de la ciencia, que consideraba filosóficamente insostenible, nunca me convenció demasiado. En cualquier caso los temas relacionados con la filosofía social y política comenzaron a interesarme, máxime cuando en Heidelberg pertenecía al círculo de Karl Mannheim, que tenía depositadas ciertas esperanzas en mí y que se alegraba de haber ganado para la causa a un filósofo que quizá se convertiría en portavoz de su sociología del conocimiento. Me apliqué a ello durante uno o dos semestres y en 1929 asistí –ya como joven doctor– a la Jornada Internacional de Sociólogos de Zúrich. En esa jornada, en la que me di a conocer públicamente por primera vez[14], el ambiente era muy beligerante porque el colega de Mannheim en Heidelberg, Alfred Weber, le puso de vuelta y media, pues estaba completamente enojado con las enseñanzas que Mannheim impartía, por así decir, delante de sus narices[15]. Pero esa fue la única vez que hice de actor en ese ámbito de la sociología que no me era del todo propio, y lo hice por fidelidad a Mannheim, al que por entonces consideraba un personaje importante. Personalmente siempre lo consideré amable, pero en relación con su trabajo, que él consideraba de vital importancia, pronto me surgieron muchas dudas.

En esa época, por cierto, no intentaba conseguir un puesto de asistente, sino que vivía como científico sin cargo público. Eso de ir pasando de una universidad a otra sólo se lo podía permitir un hijo de Gustav Jonas. En primer lugar me interesaba retocar mi tesis doctoral para su publicación, de manera que lo que más necesitaba era una buena biblioteca y un entorno rico en intercambios intelectuales. Pasaba temporadas en Heidelberg, París, Francfort y Colonia, donde, en el in-

vierno de 1932/33, asistí al triunfo de Hitler. En París estuve –como una especie de premio por haberme doctorado– en el invierno de 1928/29. Quería estudiar en la Sorbona, pero ante todo quería conocer París, la "ciudad enloquecida", como la llamaba Husserl. En mi pensión de la rue de la Sorbonne, número 10, conocí a Hans Yorck von Wartenburg, era mi vecino de la puerta de al lado. Había oído el nombre de su tío al inicio de mi carrera, cuando se publicó la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg[16]. El epistolario fue toda una revelación, pues puso de manifiesto que las ideas más originales y significativas de la obra de Dilthey, en particular su hermenéutica, provenían del conde Yorck von Wartenburg, un hombre extremadamente culto del Klein Oels silesio. Aquello cayó como una bomba. Alguien dijo: "La mayor plancha póstuma de la historia de la filosofía". Me hice amigo, pues, del sobrino del mencionado conde Yorck von Wartenburg, que era algo más joven que yo y todavía hacía la carrera. Nuestra relación no se prolongó más allá de la estancia en París, pero durante ese tiempo charlamos mucho. Le debo, respecto a mi relación con la poesía, un hallazgo muy importante. Me explicó cosas sobre su infancia, de su entorno familiar. Su padre había crecido en la tradición de la gran espiritualidad y formación literaria, como por lo que parece era habitual en la casa Yorck. Hans me explicó que su padre le había dicho en una ocasión, cuando volvía del colegio: "¿Qué has aprendido hoy?, ¿qué habéis dado en la asignatura de alemán?". "Hemos comentado el poema de Goethe 'El pescador'". "Y qué, ¿te lo sabes?". "Sí, sí, me lo sé". Cuando su padre le pidió que lo recitase, comenzó: "El agua murmura, el agua creció; allí sentado estaba un pescador en silencio con

su caña...". Pero entonces su padre le interrumpió: "Espera, hombre, ¡así no se lee!". Y entonces comenzó a recitarlo él, muy lentamente, y así comprendió por primera vez qué clase de poema era. "Desde aquel momento", dijo Yorck von Wartenburg, "cuento este poema entre los más imperecederos tesoros de la lengua alemana". Hans Yorck von Wartenburg era un joven sensible, que me confió muchas asuntos personales. En las paredes de su habitación alquilada colgaban dos cuadros, que al parecer se había llevado consigo a París. Uno era, naturalmente, un retrato de su antepasado, el conde Yorck von Wartenburg von Tauroggen, firmante del famoso Tratado de Tauroggen, por el que, de pronto, tras la retirada de Napoleón de Moscú, Prusia se ponía de parte de Rusia. El principio de la liberación: una vieja lámina. El otro era –hay que oírlo para creerlo– Napoleón Bonaparte en el puente de Arcoli, uno de los grandes retratos del joven general. El joven conde Yorck von Wartenberg era un admirador de Napoleón. ¡Así que en su habitación estaban su antepasado y su peor enemigo! En los años de emigración pensaba de vez en cuando: "¿Qué habrá sido de Hans Yorck von Wartenburg? ¿Cómo se comportaría? ¿Cómo sobreviviría a la época nazi?". Su hermano mayor, Paul Yorck von Wartenburg, había participado en el atentado de 1944, y lo ejecutaron. No fue hasta mucho más tarde cuando supe qué había sido de Hans. La viuda de Paul, conde Yorck von Wartenburg, Marion Yorck von Wartenburg, explicaba en su libro *La fuerza del silencio* que su joven cuñado había muerto durante los primeros días de la II Guerra Mundial en Polonia[17]. Al parecer era el hijo predilecto de la madre, a quien no fue posible consolar de esta pérdida. Fue una de las muchas muertes de aquella horrible guerra.

En los años del ascenso al poder de Hitler postulaba para una plaza de profesor no titular. Sólo mediante la habilitación y una carrera académica podría haberme emancipado de la ayuda económica que recibía de mis padres. En una ocasión también le hablé de ello a Karl Jaspers, pero se retrajo, pues presumiblemente había otros que le eran mucho más próximos filosófica o personalmente. No tenía a nadie que se hiciera cargo de mi caso. Husserl ya era demasiado mayor y desde luego no se habría comprometido por aquellos que le abandonaron y se pasaron a Heidegger. El propio Heidegger era muy reacio a este tipo de relación. Además, en 1928, jubilado Husserl, volvió a su círculo de influencia real, a Friburgo. Oficialmente no podía ni pensar en habilitarme sin tener primero el texto de la tesis de habilitación. Pero, como continuaba enfrascado en la publicación de mi tesis doctoral, era dudoso establecer dónde terminaba la tesis y dónde comenzaba la habilitación, pues quería seguir trabajando sobre la misma temática. Sin embargo existía una norma no escrita sobre el hecho de que el tema de habilitación debía ser otro que el tema de la tesis doctoral, de manera que durante mis últimos años en Alemania, desde mediados de 1928 hasta enero de 1933, no tenía muy claro en qué debía concentrarme en realidad. En resumidas cuentas, debía buscar un nuevo tema. Pero los acontecimientos mundiales convertirían esta decisión en algo superfluo, pues tras la toma del poder por parte de Hitler era más que evidente que esa habilitación no tendría lugar.

V
Emigración, asilo y amigos en Jerusalén

Fui siendo consciente de la amenaza de los nazis gradualmente desde el momento en que Hitler, en la inercia de la gran crisis económica mundial de 1929, cosechó los primeros éxitos electorales. Era evidente que "se" –pues eso no sólo me ocurría a mí, sino que era, por desgracia, típico de los intelectuales– sentía un cierto desprecio por Hitler y todo lo que representaba, inclusive toda esa vulgaridad del movimiento nacionalsocialista, de las Sturmtrupps (tropas de asalto), de las exhibiciones de Goebbels y los mares de banderas. No nos tomamos en serio el riesgo que verdaderamente implicaban[1]. Era evidente que el pensamiento nacionalsocialista se expandía, pero yo me inclinaba más a creer en un gobierno conservador de derechas y reaccionario que en la posibilidad de que esos tipejos fueran a hacerse efectivamente con el poder. Pero, a finales de 1932, se me hizo evidente que los nazis acabarían alzándose con el Gobierno. Si una parte tan importante de la población alemana, y de modo creciente, les votaba, resultaba inevitable, de acuerdo con el principio democrático-parlamentario, que acabaría llegándoles el turno y que entonces demostrarían de lo que eran capaces. En la noche del 30 al 31 de enero, o del 31 de enero al 1 de febrero, se celebró un gran baile de disfraces: era carnaval. Yo estaba allí, pues el carnaval se celebraba al margen de cualquier diferencia de credo, partido político o clase social, y porque

en aquella época ya sabía valorar lo hermosa que es la libertad que le confiere a uno una máscara, pudiendo disfrutar y bailar con las chicas guapas. Y mientras estábamos celebrándolo, bebiendo y danzando, corrió por la sala la noticia de que Hitler había sido nombrado Canciller del Imperio. Todavía recuerdo que me fui a casa y le dije a mi madre: "Gracias a Dios. Al fin ha llegado el momento. Ésta es la única manera de que logremos librarnos de esa peste. En unos pocos meses habrán perdido toda credibilidad. Alguna vez les tenía que llegar el turno y como son verdaderos dementes se declararán en quiebra en poquísimo tiempo". Estaba hablando de unos pocos meses. No se podía haber hecho un pronóstico más erróneo. Y pronto me di cuenta de que no se cumpliría. El arte y la manera con que los nazis iban ganando más y más posiciones en el poder, cómo iban arrinconando a Alfred Hugenberg y a Franz von Papen, monopolizando y aumentando su poder de manera creciente, cambió mi perspectiva. Fue sobre todo el 1 de abril cuando tuve claro que, independientemente de lo que aquello durase, ningún judío que respetase en algo su honor podía quedarse en ese país. No pensaba en absoluto en una amenaza contra nuestra existencia física, ya que en ese momento el plan de asesinarnos a todos todavía no existía. El *Mi lucha* de Hitler ninguno de nosotros se lo había leído. Sólo Günther Stern diría muchos años después: "Yo fui uno de los que leyó el *Mi lucha* y supe que allí residía el peligro". Pero dado que en aquel tiempo nunca se lo oí decir, tengo mis dudas de hasta qué punto puedo creer en sus palabras o si en esto no le traiciona la memoria. En cualquier caso yo consideraba que leer eso era indigno de mí. Nadie que espiritualmente se valorase en algo cayó tan bajo como para tragarse semejante bodrio. Eso desde luego fue un error. Cuando

vi a esa gente de las S. A. frente a los comercios, los despachos de abogados y las consultas médicas de los judíos colgando esos letreros con lemas del estilo "judío", "no compréis a los judíos", "boicot a los judíos", "día del boicot a los judíos"[2], decidí abandonar Alemania y, por descontado, irme a Palestina. Tomé mi decisión el 1 de abril de 1933 y no tuve necesidad de llevarlo a la práctica de modo precipitado, pues en aquella época todavía se podía emigrar de forma totalmente legal e incluso llevarse una parte –aunque no fuera muy grande– del patrimonio. De manera que me hice con un certificado de inmigración para Palestina, y en concreto uno de esos que se denominaban "certificado de capitalista" o "certificado de las mil libras". Tales solicitudes se gestionaban al margen de la cuota de inmigración. El que podía probar que estaba en posesión de mil libras palestinas, es decir, el valor equivalente a mil libras esterlinas (unos doce mil marcos según el cambio de la época), recibía del Gobierno nacionalsocialista el permiso de traslado. El caso es que Palestina era el lugar de destino de la emigración judía que las autoridades nazis priorizaban, pues un permiso por el mismo importe para emigrar a América era mucho más difícil de conseguir. Si no existía cargo alguno contra el afectado, es decir, que no estuviera perseguido por causas políticas, podía transferir el dinero directamente al extranjero a través de un banco. Con uno de esos certificados, y habiendo abonado las famosas mil libras, llegué primero a Inglaterra, porque en aquel momento el primer volumen de mi *Gnosis y espíritu tardoantiguo* se estaba imprimiendo en Gotinga y yo todavía debía terminar uno o dos capítulos[3]. Quería estar más cerca de Alemania para el ir y venir de las correcciones, pero sobre todo quería vivir en un lugar tan surtido de bibliotecas como Londres, de ma-

nera que lo que todavía quedaba de trabajo de redacción pudiera completarlo en las mejores condiciones. Por otra parte, imaginaba que acostumbrarme a la situación en Palestina probablemente requeriría mucho tesón y que debería concentrar mis esfuerzos en la hebraización; pero ante todo el caso es que ignoraba con qué libros contaba en realidad la biblioteca de la Universidad de Jerusalén. De manera que me quedé durante un año y medio en Inglaterra y desde allí supervisé la edición de mi libro. Llegaba 1934. Durante ese tiempo no había pisado suelo alemán, todo lo solucionaba por vía postal. En una ocasión viajé a Holanda, donde me encontré con alguien de Gladbach; en otra, a París, para visitar a Hannah y Günther Stern, que vivían allí como inmigrantes, y, antes de partir para Palestina, quedé con mis padres en Suiza. A Alemania no volví hasta julio de 1945[4].

Me acuerdo perfectamente del día en que salí de Alemania. Era un día hermosísimo de las postrimerías del verano, a finales de agosto, y mis padres y yo nos paseábamos por el jardín. Todo estaba listo: tenía el billete de tren, los papeles, las maletas estaban hechas, y el envío posterior de los muebles a Palestina, que debía tener lugar cuando yo me marchase de Inglaterra, estaba organizado. Paseando por allí –la última vez que estábamos juntos– como solíamos hacerlo en verano, de pronto, como si respondiéramos a una señal, los tres rompimos a llorar. Hasta entonces no habíamos derramado ni una sola lágrima a pesar de los acontecimientos, ni siquiera cuando decidí emigrar, pero cuando todo había acabado y llegaba la última media hora, los últimos diez minutos, empezamos a llorar desconsoladamente. Y yo hice un juramento sagrado, una promesa: no regresar jamás, de no ser como soldado de un ejército invasor. Ya he comentado que mis fanta-

sías tenían ciertos rasgos militaristas, y yo creía que los judíos, precisamente porque se les consideraba afeminados, cobardes y débiles, sólo podían lavar las injurias con sangre. Y ahora –independientemente del hecho de que nuestra economía se viera amenazada, como sin lugar a dudas señalaba el boicot a los judíos, y de la inminente guetización que la marcha de los acontecimientos anunciaba– me embargaba el sentimiento general de que la supresión de nuestros derechos cívicos, y el resto de trabas legales que nosotros los judíos sufríamos de manera creciente por culpa del Estado, hería nuestra dignidad de seres humanos. Instintivamente tenía la sensación de que eso sólo podría reequilibrarse con las armas en la mano. La respuesta sólo podía ser armada, lo que por ahora no estaba en nuestra mano, pero que acabaría estándolo. Aparte de esta visión personal y específicamente judía, estaba, emparentada con la anterior, una comprensión o una sospecha más generales de que también para el mundo, también para Alemania y Europa, esa peste sólo podía ser expulsada del Universo mediante una guerra. Desde aquel instante, ya cuando estaba en Inglaterra, fui de la opinión de que o bien el nacionalsocialismo era, al fin y al cabo, el destino definitivo de Europa o se llegaría irremisiblemente a una guerra europea. Y a lo largo de los años de mi emigración en Inglaterra y Palestina, cada vez estuve más convencido de que esa guerra, cuanto más se aplazara, más se complicaría y de que con una intervención militar puntual a tiempo habría podido adelantarse el final de ese espantajo (por ejemplo, con la ocupación de la Renania en 1936). Y hubo muchos de esos trances en los que una actuación terminante de las potencias occidentales o del resto de potencias europeas, incluida la Rusia soviética, quizá habría podido evitar todo ese

dolor. Cuando la guerra empezó por fin, para mí era evidente que me alistaría enseguida, aunque ya no estuviera tan seguro de que fuéramos a ganarla. Pero al menos, pensaba, pereceríamos luchando. Yo era de los que aguardaban la guerra con impaciencia y eran de la opinión de que cuanto antes estallara, mejor: menos víctimas y mayor seguridad de que se podría vencer. Cuando al fin llegó el momento, me alegré de que Inglaterra no volviera a echarse atrás, pero al mismo tiempo pensé: "Ahora los alemanes son muy superiores. Están mucho mejor preparados. Y si sólo dependiera de lo que el dios de la guerra premia y castiga, entonces quienes debieran ganar son los alemanes, pues son los únicos que realmente se han esforzado en prepararse para la guerra, mientras los otros se engañaban y omitían prepararse". Chamberlain, con su política del *appeasement*, era para mí una pesadilla, una catástrofe. En su lugar, yo apostaba por Winston Churchill e incluso llegué a ser un admirador suyo, en un momento en el que en Inglaterra todavía estaba mal visto. Que al final llegara a imponerse era mi única esperanza. Verdaderamente en esto tenía razón. Hice más de un pronóstico histórico que acabó cumpliéndose, pero también tuve alguna plancha monumental, como cuando supuse que el hechizo de Hitler se extinguiría por sí mismo en el espacio de seis meses. En algunos puntos, sin embargo, di en el blanco hasta en los detalles: por ejemplo, cuando Estados Unidos ya había entrado en guerra y, tras la rendición en Stalingrado en 1943, la iniciativa pasó al bando aliado. La pregunta era, dónde iba a tener lugar la invasión occidental, y enseguida pensé en el Norte de África, Argelia o Marruecos; y fue allí donde tuvieron lugar los primeros desembarcos americanos. Y todavía recuerdo perfectamente que me encontraba en el campamento

militar cuando recibí la noticia de la invasión y que llamé a Jerusalén o Haifa, para decir: "¿Qué me decís ahora? ¿No os lo había dicho yo?".

Pero volvamos a la escena de la separación en el jardín de verano y a mi familia. Que mis padres no se decidieran entonces a escapar conmigo tiene que ver con una serie de obligaciones. Había hablado de ello con mi padre: "¿Acaso no podríais vender? ¿No podrías convertir la fábrica en dinero, encontrar un comprador cuando aún tenéis oportunidad y marchar al extranjero? O, ¿qué pasaría si abriéramos una industria textil en Palestina?". Pero mi padre me explicó que no tenía posibilidad de hacerlo en aquel momento. Supe entonces que ya era un hombre enfermo. Era mayor y, finalmente, murió de cáncer en enero de 1938. Pero incluso de haber gozado de un mejor estado de salud, le habría sido casi imposible dar ese paso. La reconstrucción del negocio textil en Palestina, la liquidación bajo las circunstancias reinantes en Alemania, a lo que los judíos no estaban acostumbrados, sólo habría sido viable con desmesuradas pérdidas. Habría sido, no obstante, lo acertado, siempre mejor que quedarse en aquella Alemania o ser asesinado más tarde. Hablamos de ello, y mi padre me dijo: "Quiero enviarte a Palestina tanto dinero como me sea posible". Le fue posible en bastantes ocasiones, a pesar de las crecientes pérdidas. Sólo una fracción insignificante de lo que se abonaba en Alemania se pagaba efectivamente en Palestina. Por el camino los nazis siempre se quedaban su parte sin disimulos. Aún así durante algún tiempo fueron llegando las ayudas desde casa. Pero desgraciadamente no mis padres en persona. En una ocasión vinieron a visitarme a Palestina. Pasamos Pésaj de 1936 juntos en Jerusalén. Mi padre y mi madre llegaron a Palestina en barco, vía Marsella o Trieste, se quedaron

unas tres semanas y volvieron a casa. Mi padre ya se apoyaba, penosa y temblorosamente, en un bastón. La enfermedad había anidado en él, pero se sentía profundamente conmovido por el encuentro con su hijo y por el hecho de haber llegado a ver Palestina, la Tierra de los Patriarcas, y haber celebrado una Noche de Seder en Jerusalén. Lo celebramos en casa de un primo mío, Heinz Simon, un hijo de su hermana Elfriede, de Lechenich, que también vivía en Jerusalén y cuyos padres habían venido a visitarle en el mismo barco. Los padres de ambos tomaron el camino de vuelta, los Simon hacia su perdición, pues más tarde serían deportados, y, en mi caso, mi padre murió en 1938, y mi madre fue asesinada más tarde. Todavía hubieran podido, pues, salir del país, pero no tenían un certificado de inmigración. Para entonces todavía hubiera sido posible conseguir uno: cuanto antes se intentara, esto es, cuanto con más dinero se pudiera sufragar la petición de asilo para Palestina o para cualquier otro lugar, más oportunidades tenías. Cuanto más esperaras, más difícil se hacía, y la gente que al final logró salir, lo hicieron con diez marcos en los bolsillos, o hasta sin un céntimo[5].

Tras la muerte de mi padre, mi madre vivió un tiempo en casa de mi tío Leo. Se había casado con una mujer encantadora y muy inteligente, pero algo enfermiza, de manera que había enviudado. Sus hijos eran considerablemente mayores que yo. Su hijo, Hans Horowitz, había aprendido la profesión de comerciante y había emigrado a Holanda; allí acabó por alcanzarle su destino y fue deportado al este. Su hija Lotte, por el contrario, que ya de muy joven había sido enviada a Lisboa como gobernanta y había aprendido portugués, se casó con un joven de Düsseldorf. Emigraron y se asentaron en Santiago de Chile. Tío Leo, a cuya puerta

llamaron las tropas de asalto de las S. A. el 1 de abril de 1938, renunció a su consulta médica y se trasladó a Mönchengladbach. En 1938 mi madre vivió en su casa por un tiempo. Sin embargo, inmediatamente antes del estallido de la guerra, su hija le hizo ir a Santiago donde pasó el ocaso de su vida, y murió muy mayor en casa de su hija, rodeado de sus nietos y biznietos. Después de la guerra restablecí el contacto con él y nos carteamos.

Mi madre se quedó sola en Alemania y sufrió, ya que la emigración ya no era posible, un destino terrible. Fue mi hermano, sin ser culpable de ello, la causa de tal calamidad. Era tres años menor que yo y siempre había sido un niño de cuidado. Durante su emigración había quedado patente su incapacidad para el trabajo. Había intentado diversas veces hacer trabajos serios, pero había sido incapaz de conservar el puesto, excepto en Palestina, donde había acabado conformándose con ser portero de hotel y viviendo de otras actividades semejantes. No quiero seguir hablando de ello. Sólo decir que, tras no haber encontrado ocupación ni *modus vivendi* alguno ni en Italia ni en Francia, y sintiéndose desgraciado y solo, volvió al hogar paterno, que para él siempre había sido el nido en el que encontraba refugio cuando las cosas no le iban bien. Durante la Noche de los Cristales Rotos le detuvieron y le deportaron a Dachau. En esa época mi madre estaba dispuesta a emigrar. Mi padre había muerto en 1938, mi madre estaba en posesión de un certificado de inmigración para Palestina, así como un pasaje para el barco, y el llamado "ascensor", la gran caja de madera donde se encontraba todo el menaje de la casa, con todo lo que lo integraba, estaba listo en el puerto de Hamburgo para ser embarcado. Pero entonces me comunicó que se resistía a utilizar su certifica-

do y a emigrar mientras su hijo estuviera en Dachau, pues los nazis habían hecho saber que sólo podrían salir de Dachau aquellos que pudieran presentar un permiso de inmigración para otro país, lo que les permitiría, en el plazo de una semana después de su excarcelación del campo de concentración, abandonar Alemania. Por eso mi madre me pidió que pusiera el certificado, concedido por el gobierno mandatario, a nombre de Georg Jonas, de manera que no me quedó otro remedio que hacerlo. En enero de 1939 llegó mi hermano a Palestina, donde vivió desde entonces. Me encargué inmediatamente de los pasos necesarios para conseguir un nuevo certificado de inmigración para mi madre, pero eso se había convertido en algo muy complicado por dos motivos diferentes. Por una parte los ingleses, tras la publicación del llamado *Libro Blanco* del año 1939, se habían vuelto más reticentes y limitaron drásticamente el número de inmigrantes judíos a Palestina, por supuesto, justamente en el momento en que los certificados eran más necesarios. Pero los ingleses tenían sus motivos, que no eran en absoluto antijudíos o antisemitas, sino que estaban relacionados con la revuelta activa de los árabes contra el programa sionista para Palestina. Los acontecimientos se estaban volviendo muy sangrientos[6]. Por entonces yo formaba parte activamente de la Hagana en la defensa de los asentamientos judíos de los ataques árabes, y los ingleses, que tenían importantes intereses en todo el mundo árabe, dejaron que su política, sometida al Colonial Office y al Foreign Office, quedase determinada por esos factores. La limitación de la inmigración judía formaba parte de esa política. Además estaba el hecho de que me había gastado gran parte del dinero, pues sólo pude responder a la petición de mi madre gracias al capital con el que había inmigrado. Estaba dentro

de la cuota especial, que se gestionaba al margen de la general, y esa había sido la forma en que había obtenido el certificado. Pero mis privilegios como inmigrante de las mil libras se habían agotado tras haber cedido el certificado a su hijo, con lo que había que hacer todos los trámites de una solicitud normal. No era previsible cuándo le tocaría el turno a mi madre. Por supuesto, hice todo lo que estaba en mi mano para acelerar el proceso por vías ilegales, intentando pequeños sobornos o encontrándome con cierta gente que aseguraba que en Persia o en Cuba o en no sé qué otros lugares se podía comprar un visado de entrada. Esos agentes quizá se creían que efectivamente podían hacer algo, o jugaban con la desesperación de las personas que desde Palestina buscaban alguna forma de que sus parientes más allegados tuvieran posibilidad de inmigrar. En dos ocasiones pagué sumas bastante considerables a alguien que me prometió que en el país X o Y se podría hacer algo. Nunca más se supo de él. El 1 de septiembre de 1939, con la declaración de guerra por parte de Inglaterra, que recibí con mucha alegría, las posibilidades de hacer algo por mi madre se extinguieron. Durante un tiempo todavía pude cartearme con ella vía Holanda. Escribíamos a un intermediario en Holanda, en este caso mi primo Hans Horowitz. Le enviaba las cartas y él las reenviaba con un sobre nuevo a mi madre. Con la invasión alemana de Holanda en 1940, esta correspondencia, que sólo era posible a través de países neutrales, también se acabó, y ya no hubo más relación directa. Más tarde, cuando ya estaba en la armada británica, recibí la noticia, a través de la Cruz Roja, de que mi madre se encontraba en Lodz, en el gueto de Litzmannstadt, como se llamaba en aquel tiempo. Eso fue lo último que supe de ella. No me enteré de cuál había sido su destino hasta que,

pasado 1945, llegué a Gladbach. Sí, es una oscura historia, el gran pesar de mi existencia. Esta herida, el destino de mi madre, jamás se ha cerrado. Nunca lo he podido superar. Mis hijos lo vivieron. Era terrible. Las tormentas repentinas de sollozos, que en determinadas ocasiones me sobrevenían, cuando la conversación trataba sobre algo que me recordaba aquello, o pasaban alguna película. Eso no se puede superar. Mi madre era el ser más amable que pudiera existir. Y mi tío Leo, mi venerado y querido tío Leo, me escribió por su parte desde Lima después de la guerra: "En esta mierda de guerra he perdido a mis dos seres más queridos: mi hermana y mi hijo".

Por lo demás, al margen de la preocupación por mi madre, mi vida en Jerusalén respiraba un hálito alegre. El lugar al que llegué en 1935 por Pésaj, esperado por los amigos, era maravilloso, la tierra de mis antepasados. Que llegara para Pésaj fue una eventualidad derivada de los horarios de partida de la Messagerie Maritime de Marsella, vía Alejandría hasta Jaffa. En Alejandría el barco atracaba durante dos días y aproveché la oportunidad para visitar a Bettina Strauss, la hermana de Leo Strauss, y a mi viejo compañero de estudios de la época de Heidegger, Gerhard Nebel; con él hice un viaje de un día a El Cairo. Y, por fin, llegué. En el puerto –Jaffa, naturalmente, no disponía de un verdadero puerto, era una rada abierta, y un bote te trasladaba a la costa– vino a recibirme George Lichtheim, un amigo mío muy joven, que se sentía unido a mí y al que yo también apreciaba mucho. Era bastante más joven que yo, unos diez años, hijo de un reconocido dirigente sionista alemán de la primera generación de los seguidores de Herzl en Alemania, Richard Lichtheim, quien en la época de creación del sionismo había jugado un papel destacado. Era un verdadero

sionista a lo Herzl, sin pretensiones tediosas de renovaciones religiosas o florituras místicas o socialistas. Nada parecido. Lo que le importaba era ni más ni menos que la cuestión nacional de los judíos y su restitución como nación soberana en Palestina. Sin embargo acabó separándose de la corriente principal del sionismo alemán, que respondía políticamente al centro burgués, y giró a la derecha, convirtiéndose en un seguidor de Vladimir Jabotinsky, el llamado revisionismo, que en realidad era originario de Polonia y Rusia[7]. En cualquier caso, ya en mis primeros tiempos de sionista, Richard Lichtheim ejerció una gran influencia sobre mí, pues era el autor de un escrito de la Asocación Sionista de Alemania, en el que se presentaba magistralmente redactado, en prosa clásica alemana y con una claridad maravillosa, el programa del sionismo[8]. Al margen de eso, Richard Lichtheim había desempeñado un papel extremadamente decisivo en la historia del sionismo durante la I Guerra Mundial, pero todo eso forma parte de mis recuerdos sólo en la medida en que quiero explicar que tenía una esposa realmente bellísima, originaria de Constantinopla. Durante la guerra Lichtheim había sido representante de la Organización Sionista Mundial en Estambul de manera totalmente oficial, asumiendo una especie de cargo de representante o legado. Era el embajador del sionismo en Turquía, y ésa era una posición clave, pues Turquía ostentó el poder en Palestina hasta que el 9 de diciembre de 1917 los ingleses, bajo el mando del general Edmund Allenby, entraron en Jerusalén. Desde el momento en que Inglaterra asumió el papel dirigente en torno a la cuestión palestina, Lichtheim ya no tenía nada que hacer en Turquía. No obstante todavía llegó a tiempo de cambiar los bienes que tenía la organización sionista en Turquía por oro, salvándola así de

la debacle generalizada de las potencias centrales[9]. Cuando, terminada la guerra, volvió a Berlín se trajo consigo a una mujer de la comunidad sefardí de Estambul, cuya lengua materna, por cierto, no era el español sefardí sino el griego. En Estambul había una clase burguesa cuya lengua vehicular era el griego. Si en su casa se habló alguna vez ladino, nunca llegué a averiguarlo. Irene Lichtheim era de verdad una mujer extraordinariamente bella. Tenían dos hijos. Un niño, al que llamaron George, y una niña llamada Miriam. Dos cabezas de chorlito, espigados y de miembros largos, que tenían algo refinado y aristocrático. George poseía un intelecto brillante, analítico y era un orador y escritor excelente. Era marxista, todo lo contrario que su padre, un distinguido burgués que se encontraba en la feliz situación de no haber tenido que trabajar nunca, sino que podía permitirse el lujo de ser, sin cobrar, un político sionista, un político del incipiente Estado judío. De hecho George era un marxista noble, una persona convencida de la doctrina marxista que estaba de parte de la clase trabajadora e incluso defendía la dictadura del proletariado, aunque cualquier hecho sanguinario y todo uso de la violencia eran totalmente ajenos a su naturaleza. Pero aprobaba todo lo que le parecía necesario para ayudar a que el socialismo se impusiera[10]. Y el caso es que también yo procedía de la industria. En nuestra casa había aprendido qué significa ser trabajador de fábrica. Conocía a los obreros. Y en una ocasión le pregunté: "George, dime: hablas del destino de la clase trabajadora, has estudiado a Marx y a Engels. Pero ¿has estado alguna vez en una fábrica, en una empresa industrial?". El respondió: "No, nunca". "Deberías hacerlo para conocer un poco a la clase trabajadora a la que consagras tu persona y todos tus esfuerzos". Y añadió: "No lo necesito. Todo

lo que hay que saber al respecto está en las estadísticas". Y eso era típico de él: esa franqueza que desarmaba a cualquiera, cínica y satírica consigo mismo. Todos sus análisis se desarrollaban por el camino de la abstracción. Desconocía por completo a los hombres que encarnaban el destino del proletariado. George era un hombre extremadamente inteligente, pero por lo demás no estaba demasiado preparado para la vida práctica, pues en sus relaciones humanas –en especial con el otro sexo– tenía problemas y padecía, digámoslo así, de un exceso de escepticismo e ironía hacia lo instintivo. Vivía a una cierta distancia del mundo, con el que tenía trato, pero con el que no encontraba una relación real, originariamente terrenal. De manera que se enamoraba una y otra vez de mujeres que estaba garantizado que no se hallaban a su alcance. El hecho de que fueran inalcanzables era la condición previa para que pudiera sentirse preso de un gran amor. Tuvo muchas aventuras amorosas, pero ninguna llegó a consumarse. De algún modo eso iba unido a su persona. Su hermana Miriam, a la que conocí en Jerusalén cuando estudiaba con su profesor, el gran egiptólogo y especialista en estudios coptos Hans Jakob Polotsky, se convirtió en una egiptóloga excelente, reconocida internacionalmente[11].Pero tampoco ella se casó. Siempre fue una "solterona", desde el mismo momento en que nació, y no era capaz de imaginar que alguna vez pudiera casarse, pues eso no habría sido propio de su estilo. Y siempre fue fiel a ese estilo.

A George Lichtheim lo conocí en Londres, cuando durante los primeros años de emigración vivía allí en una pensión regentada por Annie Rosenblüht, la esposa de Felix Rosenblüht, uno de los dirigentes sionistas de la misma generación a la que perteneció Richard Lichtheim. En realidad toda la familia de Felix Rosen-

blüht, que más tarde adoptaría el nombre de Pinchas Rosen y sería el primer ministro de Justicia del Estado de Israel, pertenecía al ala dirigente del sionismo alemán, pero él era la figura más destacada[12]. Estaba casado con una mujer extraordinariamente atractiva, ingeniosa y encantadora, pero que, para su desgracia, era antisionista. Consideraba que el sionismo era totalmente equivocado y se negó a seguirle a Palestina, a pesar de que su esposo vivió allí desde inicios de los años treinta. Cuando en 1933 no le quedó más remedio que emigrar también, no se trasladó a Palestina, donde estaba su marido –no estaban separados, simplemente no vivían juntos–, sino que se marchó a Londres con sus dos hijos adolescentes. Por cierto, con escala en Mönchengladbach, en la calle Mozart número 9, donde pasó una noche en nuestra casa, pues nos habíamos hecho amigos y yo era un gran admirador suyo. Digamos que estaba algo enamorado de ella. Era una mujer fascinante y encantadora pero de dientes afilados. Mantuvo, inflexible, la relación con su marido y se mantuvo firme en su punto de vista, que era: "¡No, a Palestina no!". En Londres abrió una pensión en Golders Green. Allí también se hospedaron temporalmente Karl Mannheim y otras personalidades de la emigración intelectual y académica que marchó a Londres, como Adolf Löwenstein y otros. Y por allí pululaba también, como amigo de la casa, George Lichtheim. Allí nos conocimos. También visité a su madre a quien, como soy muy sensible a la belleza femenina, di pruebas de mi admiración de un modo visible. Y también es agradable para una mujer hermosa de mediana edad que un hombre tan joven la venere y admire. En todo caso en primer lugar era madre y sacó provecho de mi veneración como sigue: me invitó a tomar el té una tarde y me comunicó que su deseo era

que me hiciera amigo de su hijo George. Me dijo: "Sé que es mucho más joven que usted. Pero también sé que él le admira. Me ha hablado de usted, y usted le conviene. Es un joven solitario, y sería para él un gran beneficio si usted estuviera dispuesto a ser su amigo". Primero por amor a Irene Lichtheim, hacia la que no sentía no sé qué inclinaciones eróticas, sino que simplemente la elogiaba como admirador de una mujer bella y además sensible y delicada, le respondí: "Con mucho gusto, será todo un placer". De manera que esta amistad entre George y yo se estableció con la bendición de su madre. Enseguida me di cuenta de que había descubierto a un amigo fuera de lo corriente. En Londres pasamos mucho tiempo juntos, hasta que él marchó a Palestina aproximadamente medio año antes que yo. Y era él quien me esperaba en Jaffa cuando desembarqué.

Hasta donde recuerdo, me llevaron inmediatamente de Tel Aviv a Jerusalén, donde ya me esperaban. Llegué a Jerusalén un día antes del comienzo de Pésaj y enseguida me presenté en casa de un correligionario sionista y futuro amigo, Hans Lewy. No era miembro del KJV, no era un compañero, de manera que no nos tuteábamos. Sin embargo había sido activista en el Blau-Weiß, o sea que era un viejo sionista, en realidad desde su época escolar, como yo. Era filólogo clásico, un discípulo de Werner Jäger, de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf y del gran filólogo clásico berlinés Eduard Norden, y acababa de llegar a Jerusalén con un nombramiento en el bolsillo para la Universidad Hebrea. Entretanto había leído mi libro *Gnosis y espíritu tardoantiguo*, habiendo encontrado el camino a Jerusalén incluso antes que yo y allanándome el acceso a ese círculo de intelectuales. Lewy me había escrito antes ofreciéndome que me quedara a dormir en su

casa los primeros días, hasta que encontrara mi propia vivienda. De manera que empecé viviendo con Hans Lewy. Poco después hice una visita al filósofo Hugo Bergman, profesor de Filosofía de la Universidad Hebrea, que procedía de Praga y aún había estudiado con Franz Brentano, un precursor de Husserl[13]. Bergman, que también conocía mi libro, me acogió con gran respeto. Quien también me esperaba era Hans Jakob Polotsky, al que no había visto nunca, pero que procedía de Gotinga y que colaboraba como supervisor en la edición de los *Manichaica* coptos. Entre los papiros hallados en el primer tercio del siglo XX también había un *corpus* de escritos maniqueos, entre ellos algunos textos del propio Mani, cuyos originales se perdieron de manera irremediable, pero que ahora salían de nuevo a la luz traducidos del copto. Esos escritos se encontraban en la Biblioteca Nacional Prusiana de Berlín y, cuando la Academia Prusiana de las Ciencias planeaba editarlos, el experto en coptología de Alemania, ya entonces algo mayor, un tal Carl Schmidt (al que, para distinguirlo de otros Schmidts, llamaban simplemente el "Schmidt copto"), contrató a un joven nuevo talento de la coptología, o sea, a Hans Jakob Polotsky, como colaborador principal en la edición de estos *Manichaica*[14]. Se hizo famoso por sus estudios sobre los textos originales de los escritos maniqueos coptos, que por primera vez no sólo contenían escritos de discípulos de las nuevas generaciones, sino del fundador de esa religión, pero también era conocido por ser el autor de una introducción excelente al maniqueísmo y su doctrina en sí, en lugar de limitarse a las cuestiones estrictamente filológicas[15]. Polotsky había estado en Gotinga en el año 1934, mientras yo estaba en Londres, y había sido uno de los primeros en leer *Gnosis y espíritu tardoantiguo* de Hans Jonas. Natu-

ralmente no tenía ni la menor idea de quién era Jonas. No pertenecía al mundo filosófico de la sociedad académica alemana, sino a la singular disciplina de la *egiptología*. Allí no se entera uno de lo que pasa en el ámbito de la filosofía. Había sido en un seminario en Gotinga donde su profesor, del que era asistente, le había mostrado ese libro: "Aquí tienes, me lo acaban de enviar". Y se miraron: "¿Será Jonas judío?". Y entonces el profesor le dijo: "Va, eso es fácil de averiguar". Cogió el auricular y llamó a Vandenhoeck & Ruprecht y preguntó sobre Hans Jonas: "¿Es judío?". La respuesta rezó: "Sí, es judío, pero uno muy, muy honesto". O sea que tenía un certificado de honradez, como alguien particularmente honesto, extendido por mi editor.

Polotsky, que entonces leyó el libro, al parecer con admiración, estaba ansioso por conocerme. Pronto apareció por casa de Hans Lewy, del que era amigo, porque temporalmente también daba clases en la Universidad Hebrea (egiptología, por cierto), para conocerme. Entonces me dijo: "Me lo había imaginado muy distinto después de leer su libro". "¿Cómo?", le pregunté. "Como se imagina uno que es un estudiante del Talmud, un *jeschiwe-boche*. Totalmente encerrado en sí mismo". Lo que le sorprendió era una especie de juventud que para entonces irradiaba y que me duraría durante mucho tiempo, para mi pesar, pues siempre me tomaban por más joven de lo que era en realidad, cosa que naturalmente perjudicaba un poco que me considerasen en serio. Durante un montón increíble de tiempo mis amigos me llamaban con el diminutivo "Hänschen", lo que me enervaba porque tenía algo infantil en un tiempo en que había que parecer, más que nunca, todo un hombre. Polotsky, en cambio, parecía muy masculino: una voz asombrosamente grave, fuer-

te y una cara como la que describió Hans Sambursky en su poema "Retrato de un filólogo":

Se calla. Su deseo de que le dejen en paz
le pesa como un lastre,
que en su grave y sonora voz
se manifiesta, cuando de pronto habla.

Su semblante, rudo como el de una lechuza,
atravesado de negros ojos de oscuro brillo,
descansa sobre la columna maciza de su
  cuerpo,
imagen de su sustancia espiritual.

Sólo le faltaba una cosa: esa barba,
espesa y negra, tensada en torno a su cara,
le asemeja al emperador o juez
de un país remoto, inexplorado.

Por el contrario, yo tenía cara de niño. Años más tarde, por dar un pequeño salto, cuando entretanto habíamos sobrevivido a una guerra mundial y volví a ver a amigos que había perdido durante mucho tiempo, me encontré, cuando visité a Karl Jaspers en Heidelberg, a Dolf Sternberger, que me explicó la siguiente historia: "Sabes", me dijo, "tu nombre se mencionó en una ocasión en estos años. En 1943, creo, asistí a una conferencia en París, donde, bajo la ocupación alemana, había una vida cultural alemana. (Quiero añadir que Dolf Sternberger y su esposa, que era judía, pasaron toda la guerra en Alemania y que él logró salvar a su mujer). Tras la conferencia, Ernst Jünger, que residía en el hotel George V de París, en el barrio principal de la cultura de la administración militar alemana de París, me recibió. Entré en la sala y vi al fondo a

alguien con uniforme del Aire, despatarrado en el sofá; ignoro si era cabo o cabo primero, pero en cualquier caso no era un oficial. Y me miró de un modo tan expectante que me acerqué y le dije: '¿Nos hemos visto en otra ocasión? ¡De algo le conozco, seguro!'. Y me respondió: 'Naturalmente, nos conocimos en casa de Hänschen Jonas en Heidelberg'". Era mi amigo Gerhard Nebel que me había visitado alguna vez en Heidelberg y que a través de mí conoció a Dolf Sternberger. Lo explico sólo por lo de "Hänschen". Pero volvamos a Jerusalén. Polotsky me dijo: "Nunca me lo habría imaginado así". Estaba muy contento de haberme conocido, y así empezó la amistad Polotsky-Jonas-Lewy: "PIL". Enseguida fundamos un club, que se reunía con regularidad y cuyo nombre estaba formado por las iniciales "PIL". *Pil* es la palabra hebrea para referirse a un elefante, y nuestro símbolo era el elefante. Todavía hoy, en nuestra casa de New Rochelle, hay un sinfín de figuras que representan elefantes, que rememoran lo que antaño fundamos. Pronto se unieron otros al club: George Lichtheim, el físico Hans (Shmuel) Sambursky y, como no podía ser de otro modo, Gershom Scholem. Aceptado como miembro permanente en último lugar, dijo: "Eso también debería reflejarse en el nombre". Le preguntamos entonces qué proponía él como variante adecuada de "PIL", y ya tenía preparado un nombre: "Pilegesch", un término hebreo que en la Biblia designa a una prostituta sagrada del templo.

Gershom Scholem también era de los que habían deseado mi llegada a Jerusalén. Le había conocido algunos años atrás en Londres, durante un viaje por Inglaterra que había hecho con mi madre, antes de la época nazi. En los últimos tiempos como universitario y luego como joven investigador en Alemania, la relación con

mi madre había sido muy estrecha y habíamos viajado mucho juntos, pues mi padre ya no tenía ánimos para viajar. Nos entendíamos muy bien. Era realmente una relación fascinante entre una madre y su hijo joven, todavía soltero. Cómo tuvo lugar exactamente el encuentro con Scholem, lo he olvidado. Sabía que había venido desde Palestina de visita a Londres, y que alguien, creo que Martin Buber, había tenido la idea de que sería una oportunidad única, ya que yo tenía que pasar por Londres y Scholem justamente estaba allí, de encontrarnos todos.

De manera que conocí a Scholem estando con mi madre. Nos hizo una visita en nuestro hotel, donde nos vio, tanto a mí como a Rosa Jonas, por primera vez. Charlamos y desde el primer momento se mostró muy interesado en mis proyectos. Aquello fue después de doctorarme, pero mucho antes de terminar el primer volumen de *Gnosis y espíritu tardoantiguo*, quizá en 1930. Y fue el único, si no recuerdo mal, al que tuve al corriente de los progresos de la obra, el que primero se miró la introducción y el primer capítulo y que me escribió favorablemente acerca de ellos. Entonces fui enviándole capítulo por capítulo; él encontró apasionante el libro y me escribió sobre él un informe muy favorable que en una ocasión, más adelante, me fue muy útil. Entre otras cosas en este informe escribió que había seguido el desarrollo de la obra con un interés creciente, y que con cada capítulo que le enviaba su impresión se tornaba más positiva. Se le fue haciendo evidente que había que valorarlo como una obra que merecía toda su aprobación y atención. Todavía recuerdo la frase: "Con cada capítulo aumentaba mi admiración por esta obra y su originalidad".

Martin Buber, al que agradezco que me facilitase ese contacto, estaba entre los primeros que alabaron el

libro, a pesar de que ni siquiera había hecho que se lo enviaran. Entonces –1934– todavía estaba en Alemania. Como era un gran coleccionista y lector, seguro que se hizo con el libro sin dificultad, pues ese mismo año, esto es, antes de partir para Palestina, recibí en Londres una carta suya muy alentadora, en la que me escribía que lo había leído con el mayor interés, y luego venía la frase: "Lo considero uno de los libros de historia del espíritu más importantes de la época". Literalmente. Todavía conservo la carta[16]. En esa época también recibí una carta de Oswald Spengler, a quien había hecho llegar el libro. Había llamado su atención sobre un párrafo concreto de la introducción, en el que le enaltecía, como le corresponde, por el hecho de haber reconocido con una intuición genial, él, que era un automarginado de las ciencias, determinados rasgos de aquella época que, nunca, ni en el marco de las investigaciones históricas ni tampoco de historia eclesiástica sobre el periodo, habían sido descubiertos antes. En el segundo volumen de su libro *La decadencia de Occidente – Problemas de la cultura árabe*[17], que devoré, consideraba que los fenómenos que se producían en ese momento en Oriente Próximo, y que cobran expresión en las especulaciones gnósticas, formaban parte de la primavera de una nueva cultura, a la que denominaba la "cultura árabe", que más tarde llegaría a su apogeo en el islam, y que describía, por oposición a la cultura fáustica del Occidente germano, tal que una "cultura mágica". Al margen de estos conceptos, se había percatado que eso no era meramente el final de la Antigüedad, sino que estaba cobrando forma algo nuevo. Ésa era también la tesis principal de mi interpretación de la Gnosis: esto es, intentar mostrar que allí se estaba abriendo camino una conciencia nueva, que presentaba claras diferencias

respecto a la conciencia antigua y clásica. Le había hecho un gran cumplido y recibí una carta suya desde Múnich en la que me agradecía que le hubiera enviado el libro y decía: "Se trata de una de las épocas más decisivas de la historia universal. Y todavía no se le ha prestado la suficiente atención ni estudiado lo necesario. Lo que yo decía sobre ella, no lo ha entendido nadie más que usted. Suyo. Oswald Spengler". Ése era el mayor cumplido que podía haberme hecho.

Una cierta fama me precedía cuando llegué a Jerusalén, y el círculo de amistades se formó con facilidad. Un importante distintivo común de este grupo de amigos era que ninguno de nosotros estaba casado. O bien no habían contraído matrimonio nunca, o acababan de separarse, o vivían lejos de sus esposas por motivos muy penosos, como en el caso de Sambursky, cuya esposa era maníacodepresiva y estaba internada en una institución. Creo que al final incluso se divorció de ella. El primer matrimonio de Scholem acababa de romperse (el siguiente fue Hugo Bergman, que más tarde se casaría con la mujer que se había divorciado de Scholem, la señora Escha). El hecho de que no tuviéramos lazos era favorable, pues constituíamos un grupo de hombres en el que todos disponíamos de mucho tiempo. No había mujeres esperando en casa, que insistieran en que era mejor consagrar la tarde del Shabbat a ellas que al parloteo sin fin de los hombres. Cuando con el paso de los años uno tras otro nos fuimos casando o volviendo a casar, nos dimos cuenta de que esto había sido bastante perjudicial para el desarrollo del círculo. Nos reuníamos al menos una vez por semana, la tarde del Shabbat. Con Hans Lewy, en cambio, me veía a diario, pues comíamos juntos, generalmente en su casa, porque tenía a alguien que cocinaba para él, aunque alguna vez también en mi casa, y

entonces cocinaba mi casera, la señora Erlanger. Hans Lewy era mi amigo más íntimo, con el que tenía más confianza. Hans Jakob Polotsky, por el contrario, era una persona que no dejaba que nadie se le acercara excesivamente. Esa camaradería en la que uno se lo explica todo al otro simplemente no iba con él. Scholem tenía un círculo de conocidos y amigos tan grande que no habría podido concentrarse de un modo tan intenso en una relación determinada. Debo decir que el ambiente intelectual de esos años en Jerusalén era fantástico. Todos nosotros estábamos en la flor de la vida y en pleno desarrollo intelectual. Cada uno de nosotros era a su manera interesante, y muy diferentes todos. Y todos nos entendíamos a la perfección. Que lo pasásemos tan bien está bien documentado en las poesías que inventamos en el seno del grupo, a menudo del puño y letra de Hans Sambursky, y entre las cuales se describían estampas llenas de humor. Una serie de estos poemas iban dirigidos a Scholem que, a causa de su personalidad y de su ámbito de investigación, era objeto grato de nuestras artes poéticas, como queda de manifiesto en los ejemplos que siguen.

A Scholem (15-1-1940)

Tú, pescador en la ciénaga de los ignorantes,
extasiado balbuceo interpretas como forma
y das a un confuso montón de palabras,
en frases artísticamente ensambladas, un
  sentido,
prodigando así el tesoro espiritualmente
  sublime
en materias que son de un orden inferior.
Deberías, desde el Zohar quemando las
  negras emanaciones,

sumergirte en el reino de la luz verdadera,
antes de que los franquistas, corruptos y
envenenados frutos,
hayan completado en ti su oscura obra.

El Gran Giboso (G. S.) – (septiembre de 1943)

Cuando, imponente, habla con una voz
que no tolera protesta, y la montaña
toma por asalto, inquieto por si alguien
trepa tras de sí,
y si alguien se arriesga, con poder al enano

reprende, y con él en veloces zancadas
–hasta que aquel no puede, como en deporte–
juguetea, sólo es en derredor un placer,
hasta que una palabra lanzada sin atención

tiene el efecto de un cortocircuito, y
consternado
todavía mueve la boca, que muda del todo
sólo habla con los músculos, como si ya
no valiera la pena. Sus ojos miran en derredor

observan huraños y arden como un fuego
que lentamente sigue devorándolo todo,
insano y algo sospechoso.
Como a veces un franquista

quizá aparece, y súbitamente ese insípido
teatro le da asco, que haga mimo a diario,
y de pronto muestra tras la fachada
un saber, que sólo incumbe a los iniciados.

El profesor de Mística (noviembre de 1947)

La vida, con sus contradicciones, era
incluso para su cerebro tan elevada y opaca
al entendimiento que, en comparación,
el absurdo y el conflicto

de los espíritus oscuros del Medioevo
casi le parecían racionales. Daba sentido
a cada embrollo y fue erigido en
  administrador
de la herencia largamente rechazada, donde

él encontraba su paz. Porque las embrujadas
ideas eran más débiles que el ímpetu
de la existencia, y él era como una huida
al convento, cuando entre corruptos textos

extraía el sentido como de una costra.
En esas lejanas, remotas zonas
se hallaba escondido, porque sabía

que lo inefable de la vida nunca
es alcanzado por las vanas perversiones
ni el exceso de ocultas herejías.

Al margen de esos momentos humorísticos en los que recitábamos tales poemas, discutíamos sin fin; hablábamos de todo y de cada cosa. Sin duda había ciertos temas que requerían una especial competencia en la materia, y que nos incumbían especialmente a Scholem, a Polotsky y a mí; me refiero a cuando se presuponían conocimientos de cabalística y sobre el mundo gnóstico de la Antigüedad. Sambursky, por el contrario, era físico, además de un hombre extremadamente

culto, que también sabía de muchos otros temas. Hans Lewy, el filólogo clásico, también se especializó en manifestaciones tardoantiguas de la cultura grecorromana. Su gran obra, a la que desgraciadamente no sobrevivió a causa de un infarto que sufrió al final de la guerra, trataba de los llamados *Oracula Chaldaica*, un compendio pseudoepigráfico de escritos fundacionales religiosos que contenía presuntamente oráculos caldeos de los siglos segundo o tercero después de Cristo[18]. En resumen, todos teníamos algo que compartir y lo hacíamos en abundancia. Nunca había momentos aburridos o falta de temas, al margen de los acontecimientos del momento que también comentábamos en nuestras charlas. ¡Y todo ello en alemán! Allí estábamos, nos habíamos encontrado en Jerusalén, la Ciudad Santa, en la Palestina destinada según el sionismo a ser la restauración de la vida del pueblo judío con sus asentamientos judíos. Menos yo y George Lichtheim, que pronto fue admitido a formar parte de ese círculo, todos enseñaban en la Universidad Hebrea y –aunque en grados diversos– eran todos excelentes hebraístas, sobre todo Scholem y Sambursky. Pero en nuestras conversaciones privadas seguíamos fieles al alemán, no por apego a Alemania, sino simplemente porque ésa era nuestra lengua natural en la que nos expresábamos mejor. Incluso un sionista y judaísta tan ferviente como Scholem jamás reivindicó que lo que debíamos hacer era hablar en hebreo. Éramos del todo inmunes al disparate de que, como Alemania era ahora el país infame y nuestro peor enemigo, no podíamos hablar alemán. Si lo pensamos detenidamente, aquellos que juraron por su honor que jamás volverían a hablar alemán, ni siquiera en los círculos privados, en cierta medida concedieron a Hitler un monopolio sobre la lengua alemana que no le correspondía, y re-

pudiaron una herencia a la que tenían todo el derecho, esto es, a poder expresarse en su propia lengua.

Yo mismo llevaba muy mal el tema del hebreo, a pesar de que no es que estuviera mal preparado. Ya en los últimos años de colegio había empezado a estudiar hebreo moderno y continué haciéndolo durante la carrera, claro que sólo como se adquiere una lengua extranjera, simplemente leyendo y aprendiendo gramática. Desde ese punto hasta llegar a escribir ponencias en hebreo sobre la Gnosis mediaba un abismo. Cuando finalmente conseguí más horas lectivas en la Universidad Hebrea –no era un puesto para el que fueran a nombrar a un profesor, pero había gente suficiente interesada en mis aportaciones–, preparar una clase magistral me llevaba una semana entera, medio día para el contenido, y el resto para el hebreo. Volví a tomar clases y tuve un asesor lingüístico, un experto en estilística hebrea muy bien pagado, con el que preparaba las clases, es decir que me corregía el hebreo. En el año 1938 di mi primera conferencia en hebreo, pues era el aniversario de la muerte de Edmund Husserl. La noticia de su muerte llegó enseguida a Jerusalén y se dijo que en la Universidad Hebrea había que dar una conferencia en su memoria, y que además disponían de un discípulo suyo, Hans Jonas. Así es que acepté el encargo de hacer el discurso conmemorativo en una celebración académica en memoria de Edmund Husserl en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Nunca había trabajado, sufrido ni peleado tanto durante la preparación de una conferencia de una hora como en esta primera intervención pública en hebreo sobre "Husserl y el problema de la ontología", en la que se trataba a la postre de alabar toda su filosofía[19].

En realidad yo no dependía de un sueldo fijo y me las arreglaba con el dinero que tenía en el banco, pues

en ningún lugar era tan barato vivir como en Palestina en aquel entonces. Era un joven rico y podía derrochar seis libras al mes, mientras mi futura esposa Lore, que trabajaba como chica de servicio, tenía que pasar con dos o tres libras. Vivíamos sin pretensiones y primitivamente. Los muebles de alguna gente consistían en cajas vacías de naranjas. Allí en Jerusalén nos contentábamos con poco. Hans Lewy recibía, por supuesto, un verdadero sueldo de profesor, aunque tampoco es que fuera opulento, lo mismo que Polotsky y Scholem. George Lichtheim enseguida consiguió un puesto adecuado en el diario inglés de Jerusalén, el *Palestine Post*, al que más tarde se cambiaría el nombre por *Jerusalem Post*. O sea que, profesionalmente, le iba a la perfección. Tenía una amistad viva y fuertemente erudita con diversas personalidades intelectuales de Jerusalén, pero conservaba un cierto aire de marginado. Eso se explica porque nunca había cursado estudios en firme, sino que era un autodidacta muy dotado que había hecho de sí, mediante la lectura y la reflexión propias, una personalidad verdaderamente interesante desde el punto de vista intelectual. En cualquier caso en ningún ámbito poseía una base de conocimientos sólida, a excepción quizá de la historia del movimiento marxista, en especial de la ideología marxista, que había adquirido gracias a la lectura ininterrumpida de las fuentes. Su vida privada se hallaba bajo el signo de la desgracia, bajo el cual, de hecho, había nacido: las relaciones infructuosas con una y otra mujer, de las que se enamoraba pero que nunca llegaban a materializarse en un encuentro natural entre ambos sexos. Cuando nuestro amigo Sambursky se casó por segunda vez, con una mujer joven, muy guapa, y también divorciada, Miriam Sambursky, George Lichtheim pronto se enamoró de ella. A Miriam le gustaba, por

lo que se le había metido en la cabeza que ella podría ser la mujer que le salvase de su aislamiento sexual, pero no se logró. No lo refiero porque ella jugara un papel extraordinario en su vida, sino porque era típico de él. Todos nosotros lo vivíamos con una cierta compasión. Me llevaba bien con Miriam Sambursky y me contó: "Me encuentro en una situación singular e incómoda. Me cae bien. Me gustaría sinceramente que encontrase a la mujer adecuada. Pero no estoy disponible, claro". Podría decirse que sentía afecto por él. Pero él se hizo la composición de que ella era la posibilidad de satisfacer sus necesidades, que primero se le había ofrecido y luego se había echado atrás. Y eso era al mismo tiempo una situación ejemplar, una vivencia arquetípica que se repetía una y otra vez. Siempre elegía ese amor que estaba claro, desde el primer instante, que sería irrealizable. Permaneció durante toda la guerra en Jerusalén y trabajó como redactor de política exterior en el *Palestine Post*. Más adelante le reenviaron como corresponsal de política internacional a Londres. Entonces se convirtió a ojos vista en un exitoso especialista en historia del marxismo y publicó libros sobre el desarrollo de la ideología marxista, sobre la historia de los programas y los partidos socialistas y marxistas en Francia, que se consideraron de lo mejor que se había escrito en ese ámbito[20]. En este sentido tuvo mucho éxito en la vida. Pero siguió siendo un hombre extremadamente solitario, que tenía relaciones de amistad intensas e intelectuales con hombres, pero al que sus enamoramientos hacia mujeres siempre hicieron desgraciado. Seguro que ése fue uno de los motivos de que cada vez estuviera más deprimido. Por otra parte pensó que, de pronto, la fuente literaria se había secado para él. Había comenzado un nuevo libro y llegó a la conclusión de que ya no se le ocurría

nada brillante, a él, que escribía con una facilidad natural. Eso acrecentó mucho su melancolía. Pero todavía había otro elemento que da mucho que pensar: padecía de un insomnio tan acusado que cada vez tomaba dosis mayores de somníferos y aun así no le proporcionaban descanso. Al ser un escritor independiente de éxito también recibió muchas invitaciones. Pasó casi un año en Norteamérica, algún tiempo en la Costa Este, incluso en Nueva York, donde tenía un contrato temporal como docente en la Universidad de Columbia. Luego se trasladó a la Costa Oeste y pasó una temporada en San Francisco. Allí conoció a Susan Sontag, uno de sus últimos grandes amores, que le conmovió hasta lo más hondo. Aunque a ella le gustaba, le hizo un buen desaire, pero durante un tiempo estuvo tan fascinado por ella que en una conversación me dijo en confianza cómo podría tenerla presente en su testamento y si yo estaría dispuesto a ser su albacea, lo que le prometí. Evidentemente más tarde volvió a cambiar su testamento, pues cuando llegó su final, el nombre de ella no aparecía por ninguna parte. También esto lo menciono para ilustrar cómo aquella cabeza, brillantemente dotada, estaba lastrada por una maldición que contribuyó a su desesperación. Cuando hubo vuelto de Inglaterra, estableció su última relación con una mujer. Era una vuelta a su primer amor. Una judía rusa, Inna Arian, que si mal no recuerdo había sido compañera de clase de su hermana pequeña y de la que ya se había enamorado entonces. No importa dónde estuviera, siempre le acompañaba un retrato suyo de juventud, de esa belleza que, por cierto, no era semítica, sino eslava. Aún así estoy bastante seguro de que era judía. Representó la figura romántica de su vida y volvió a entablar relación con ella, tras muchos, muchos años de separación, de la manera si-

guiente: vivía en Londres y entretanto se había casado, mientras él estaba en Palestina y recorría su camino por el mundo con todas esas amistades femeninas. Cuando volvió a encontrársela en Inglaterra acababa de quedarse viuda. No vivía en Londres, sino en Cambridge o en Oxford. Él, naturalmente, se trasladaba allí con asiduidad para visitarla y ella le hizo su amigo. Él fue cambiando a lo largo de los años todas las disposiciones testamentarias que había escrito. Resultó que ella también sufría una enfermedad mortal. Ya no recuerdo con claridad los detalles, pero ya hablaba de lo que la muerte de ella supondría para él: "Entonces moriré yo. Si ella muere, eso significará mi muerte". Se presuponía que, junto al lecho de muerte y sosteniéndole la mano, él viviría su última historia de amor con una mujer. Y le fue fiel, incluso después de su muerte. En nuestras cartas y en encuentros personales que tuvimos en Londres y en Norteamérica a menudo comentaba que ya no lo soportaba más y que se suicidaría. Y entonces cometí el craso error de pensar que quien habla tanto de ello no es capaz de hacerlo. Pero me equivocaba de medio a medio. Tenía un bonito apartamento en una casa en la que vivían amigos suyos. Una mañana se lo encontraron en la cama inconsciente, y una carta probaba que había sido un intento de suicidio. Pero lo descubrieron a tiempo, le hicieron un lavado de estómago y le devolvieron a la vida en contra de su voluntad. Un año más tarde lo consiguió con el consentimiento de unas personas a las que casi obligó a salir de viaje. Sabían que a su regreso se lo encontrarían muerto. Les había implorado no hacer nada para salvarle, y sólo podían mantenerse fieles a su promesa no estando allí. Y así fue cómo George Lichtheim se separó de la vida, porque siempre fue desgraciado[21]. Mucha gente le quería, pero él siem-

pre se sintió un ser solitario, un observador al margen de la sociedad, que nunca llegó a formar parte de ella. Para mí fue un duro golpe, porque además siempre me lo reproché. Más tarde me enteré de que había nacido una amistad entre él y Jürgen Habermas y de que Lichtheim le visitó en más de una ocasión. Y la señora Habermas me explicó: "Sí, también cuando nos visitaba hablaba de que cada vez se sentía más desesperado a causa del insomnio y que pensaba suicidarse. Entonces le dije: 'Pero, por favor, que no sea en nuestra casa. Eso no se lo consiento'. Vamos, que se lo prohibí". Estaba convencida de que su decisión de suicidarse era de naturaleza psicológica y que no existía un estado patológico que le indujera a ello; era simple desesperación, desesperación ante la vida. Nunca he vuelto a encontrarme con una persona a la que nada podía ayudar, pues estaba insito en su naturaleza y sufría en la vida por el vano intento de vivir auténticamente.

El resto de los amigos que hice en Jerusalén supieron encontrar su lugar en la vida. Eran personas extraordinarias, pero en el devenir de sus vidas siguieron caminos totalmente normales. Todos se casaron o se volvieron a casar, algunos tuvieron hijos. Nuestro círculo se fue diluyendo paulatinamente. Hay un hermoso poema de Sambursky, fechado en junio de 1945, que habla del hecho de que nuestras reuniones del sábado por la tarde se iban quedando desiertas, que los temas de conversación se iban acabando y nuestros encuentros simplemente ya no eran tan concurridos como había sido habitual:

> Los Shabbats empezaron a transcurrir como
>   el agua
> que cada vez fluye más débil y al final, nada.
> Los años tardíos no fueron más que un pálido

reflejo de los primeros tiempos, que son ya tan
lejanos, que sólo secretamente comparecían,
pues rara vez volvían inesperadamente
los brillantes duelos y las eruditas
disputationes. A menudo practicaron
el arte del silencio, que nunca llegó a
resecarlos,
en el que fueron fecundos y atinados.
Y en el anillo del silencio y las palabras
algo avanzaba inexorablemente: el tiempo.

A la decadencia de nuestro círculo también contribuyó, indudablemente, el hecho de que cada uno de nosotros se fuera sumiendo en sus obligaciones profesionales y en la vida familiar. Tuvimos la fase de esplendor de nuestro círculo, entre 1935 y 1945, aproximadamente. Cuando regresé, todavía existía, se había ampliado incluso, pues algunos habían empezado a cooperar y las mujeres habían sido aceptadas, aunque en general –excepto Miriam Sambursky– no acudieran. Aun así ya no era lo que había sido: con el final de la guerra nuestro círculo había traspasado su cenit, igual que esa gran época había tocado su fin. De hecho comenzaba una nueva etapa muy interesante para el Jischuw en Palestina, y el sueño con el que regresaba de la guerra de vivir por un tiempo alejado de los acontecimientos mundiales y encontrarme con un entorno aburrido no se cumplió, pues la creación del Estado de Israel fue, como es sabido, muy tormentosa en esos años. En cualquier caso, y de un modo casi inevitable, nuestras veladas hierosolimitanas dejaron de tener lugar.

VI
Amor en tiempos de guerra

Volvamos a la época anterior a la II Guerra Mundial. Mientras Lichtheim trabajaba en el periódico y el resto de mis amigos enseñaba en la Universidad, me apunté al servicio militar. En los días de Pésaj de 1936, estando mis padres de visita, comenzó el levantamiento árabe contra el gobierno fideicomiso y el programa de asentamientos judío. Inmediatamente después de su partida pasé a formar parte de la Hagana, la organización judía para la autodefensa, que era ilegal y clandestina, pero que contaba con un buen equipo de mando, aunque estaba mal armada. Sólo utilizábamos armas que pudiesen esconderse, esto es, que se pudieran llevar en el cuerpo, bajo la ropa: armas ligeras, pistolas, revólveres y granadas de mano. El transporte de estas armas desde un baluarte o de una casa a otra lo hacían chicas, pues en ese entorno, en el que la ley islámica imperaba con tanta fuerza que incluso vinculaba a las fuerzas de seguridad del gobierno fideicomiso, sólo una mujer podía cachear a otra. Era imposible que los policías o las fuerzas armadas registraran a una joven, y así es como pistolas, granadas de mano y explosivos eran transportados por chicas y mujeres, bajo sus vestidos. La misión de los hombres consistía en rechazar los ataques nocturnos de los árabes sobre los kibbuzim y los asentamientos judíos desperdigados en el campo. En el interior de las ciudades no solían tener lugar, pues las guerrillas árabes se mantenían

ocultas en las montañas y en refugios rurales y sólo atacaban de noche a asentamientos indefensos[1]. Pasé muchas noches agazapado en los tejados romos de los asentamientos que rodeaban Jerusalén, donde por la mañana –incluso en el más árido de los veranos– te despertabas calado por el rocío. En todo el tiempo que pertenecí a la Hagana, que se prolongó durante algunos años, nunca llegué a entrar en combate. Pero había que estar siempre a punto. De este modo posibilitábamos a los colonos que pudieran dormir durante la noche y trabajar de día. Se daba por sobreentendido que nosotros, los de la ciudad, podríamos seguir con nuestro trabajo pues, al fin y al cabo, éste no era tan importante como aquello que defendíamos de noche. Evidentemente, mi dedicación al segundo volumen de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* se resintió por ello. Aun así era mi obligación. Durante mi instrucción en el manejo de las armas no aprendí más que a utilizar pistolas de todo tipo y a disparar al blanco, así como a zafar el seguro de las granadas de mano y a lanzarlas. Parecía como si la pertenencia a una determinada estructura de mando fuera en sí y para sí equivalente al adiestramiento de un soldado. Pero todo era ilegal, secreto, acontecía en la clandestinidad. En mi círculo yo era el único activista de la Hagana[2]. Sambursky o Polotsky también servían en Jerusalén, pero no eran miembros de la Hagana móvil, que podía ser enviada al campo en cualquier momento. De manera que en mi círculo yo era, en lo que a esto se refiere, una especie de excepción. Por cierto, en Jerusalén, desde el inicio de los enfrentamientos y por razones de seguridad, existía toque de queda impuesto por el gobierno fideicomiso, que se prolongaba desde las siete o las ocho de la tarde hasta las cinco de la mañana. Eso facilitaba evidentemente las labores de control de las fuerzas de

seguridad en las calles, pero tenía como consecuencia que había que pasar las noches en casa. En el caso de Polotsky esto desembocó en un matrimonio, pues en la casa en la que vivía a pensión conoció a la chica con la que se acabaría casando. Siempre tuvimos la impresión de que la boda de Polotsky fue un "efecto secundario" del alzamiento árabe y del toque de queda bajo el que vivíamos.

Durante esos años que pasé en Jerusalén se me hizo evidente que la verdadera guerra tendría lugar en algún otro sitio. Tal como se estaban desarrollando los acontecimientos en Europa, fue surgiendo en mí el convencimiento de que todo aquello acabaría desembocando en una guerra o, de no ser así, que a cada paso que aumentase el poder de Hitler crecería también el peligro para nosotros. Temía por el destino de la obra colonizadora de Palestina si Hitler iba haciéndose con el poder que ambicionaba en Europa y más allá de ella. Esperaba el momento en el que los aliados dejaran de replegarse. Y ese momento llegó, como es conocido, al final del verano de 1939, después de que Checoslovaquia también hubiera caído. La creciente amenaza de Alemania sobre Polonia fue otro momento decisivo, en el que Hitler debería haber sido frenado antes de que aquel país cayese derrotado. A la vista de los acontecimientos George Lichtheim me dijo en agosto: "Si las cosas se ponen realmente mal, Inglaterra acabará echándose atrás", y él conocía Inglaterra mucho mejor que yo; al fin y al cabo, en parte se había criado allí. Después de que Scholem apoyara por completo a George Lichtheim, hice mi primera apuesta histórica. Inglaterra y Francia se habían comprometido a ayudar y, si fuera necesario, a proteger y defender la soberanía y la integridad territorial de Polonia. Cuando se precipitaban los acontecimientos, en mi círculo

de amigos de Jerusalén todos estaban de acuerdo en que los señores Chamberlain y Daladier acabarían capitulando en el último momento. Así es que aposté contra Scholem, que era muy aficionado a las apuestas. Él, a quien encantaban las golosinas[3], en caso de ganar recibiría una libra de mazapán o chocolate; yo, por el contrario, un pato asado preparado por Fania Scholem, con quien entre tanto se había casado. Fanja Scholem, nacida Freud, originaria de una familia galiciana en la que se hablaba hebreo moderno, era su segunda mujer. La conocí cuando llegué a Jerusalén, cuando todavía era Fania Freud, y todos me decían que era una chica fantástica. No es que fuera muy atractiva, pero tenía carácter y era una hebraísta brillante. Eso era una ventaja muy importante en aquella época. De vez en cuando me daba clases de hebreo. Incluso Scholem reconocía su superioridad en el ámbito del hebreo. Había varios que podrían haberse convertido en su esposo, pero al final le tocó a Scholem. En la época a la que me estoy refiriendo, el matrimonio ya tenía algunos años, y Fania tomó parte hasta cierto punto en la apuesta, pues al fin y al cabo me debería un pato asado. Es conocido de todos quién acabó ganando, vamos, yo: Inglaterra no se echó atrás. Entretanto fui llamado a filas, pero perseveré en el cumplimiento de mi apuesta. Durante un permiso me invitaron a casa de Scholem. Tengo que decir que me sentí algo desengañado a la hora de paladear mi victoria, pues habían invitado a un gran número de gente de su círculo de amigos y no es que me tocara un trozo demasiado grande del pato asado. ¡Pero en fin! Este episodio, por cierto, sobre ese Scholem amante de las apuestas y de los dulces está recogido en un poema festivo que comenzamos en nuestro círculo Pilegesch, y que está fechado el 5 de diciembre de 1939:

Scholem se apega a los demonios
que viven con él, subalquilados.
Le están muy agradecidos,
pues se pasa el día hablando de ellos.
Y de este modo asienta su fama serena,
lo que de seguro les agrada.
Claro que el coste de sus dulces
no pueden de ningún modo discutirle.
Pero en lugar de ello le ceden el peso específico
de toda noticia que llega,
sobre boda, divorcio, guerra y paz,
y todo aquello que preocupa al hombre.
Así hace Scholem sus apuestas,
a saber: al contrincante no hay quien lo
salve.
Así le evitan los seres oscuros
inquietud, disgusto y otros gastos.
Con la lengua a tocar del diente
percibe ya la dulzura del mazapán.

Pero volvamos a las cosas serias unos años antes. En febrero de 1937 pude ir por casualidad a un baile de Purim. En el camino de vuelta pasé por la pensión Hagelberg, regentada por judíos alemanes, una hermosa casa árabe en la que comía al mediodía. Yo mismo vivía con una familia judío-alemana, el dentista Dr. Erlanger y su esposa, que en realidad no era una judía alemana sino sudafricana. Procedía de una familia sionista y de jovencita había sido enviada por su padre a visitar Palestina, donde había conocido a Erlanger, el cual –a raíz de la "Alija de Hitler"– acababa de inmigrar. Alquilaban una habitación grande y hermosa en su casa de piedra de estilo árabe que, gracias a sus gruesas paredes y a sus altos techos, disfrutaba de una

buena temperatura, pues en verano no hacía tanto calor. Su casa se encontraba en la Rechov Ha-Chabaschim, la calle de los Abisinios, cerca de la Rechov Ha-Neviim, la calle de los Profetas, en el barrio abisinio. Allí había muchas casas árabes, pero en las que no vivían musulmanes sino árabes cristianos. No eran musulmanes convertidos por los misioneros, sino restos de una población cristiana que, en épocas de la gran expansión del islam, no habían querido convertirse y que se consideraban superiores a su entorno islámico. A menudo también eran más cultos y, naturalmente, más orientados hacia Europa, pues Francia y otras potencias cristianas habían sido, durante el dominio del Imperio Otomano en el que constituyeron una minoría en una sociedad dominada por los musulmanes, sus países protectores. Los cristianos del Próximo Oriente, sobre todo en el Líbano, tenían por formación una afinidad más fuerte con Europa que el resto de árabes. Habían vendido o alquilado casas a judíos, de manera que muchos vivían en ciudades construidas al estilo árabe y tenían vecinos árabes. En la misma calle de los Abisinios en la que yo vivía estaba, pues, esta pensión Hagelberg. Cuando en la noche de Purim pasé por allí, pude ver a través de las ventanas iluminadas que había gente bailando. Vi a una chica con una blusa roja bailando y pensé: "Pues yo también voy a entrar". Ya había visto a esa mujer con anterioridad. Una día paseaba con mi amigo Hans Lewy por la calle de los Profetas cuando nos cruzamos con una joven que llevaba una gorra circasiana y que nos miró a los ojos con cierto recelo. Lewy se levantó el sombrero ceremoniosamente y yo pregunté: "¿Quién es ésa?". "Ah, asiste a mi seminario de Latín en la Universidad. Es una estudiante, una tal señorita Weiner".

Ése fue un momento decisivo en mi vida. Para entender esto y lo que sucedió después, debo ir algo más atrás en el tiempo y hablar un poco de mi estado de ánimo en aquella época. Antes de abandonar Alemania viví una gran historia de amor con Gertrud Fischer, una joven estudiante suaba de Stuttgart, a la que había conocido en 1929 –es decir, justo después de doctorarme– en Heidelberg. El mayor amor de mi vida hasta entonces me sorprendió ante la mirada de Hannah Arendt y Günther Stern, que se habían conocido en Heidelberg. Hannah estaba en Heidelberg porque quería doctorarse con Karl Jaspers, y Günther estaba allí cursando un semestre porque había sido destinado a la biblioteca de la Universidad. Cuando en 1928/29 me encontraba pasando el invierno en París, recibí un día la noticia de que habían decidido casarse, y me alegré mucho: ¡al fin y al cabo se trataba de mi mejor amigo y de mi mejor amiga! Cuando en el otoño de 1929 volví a pasar una temporada en Heidelberg, comí un mediodía con los dos en un restaurante, y entonces entró una joven, saludó tímidamente en dirección a nuestra mesa, donde estaban sentados Hannah y Günther, que devolvieron el saludo amigablemente, y se sentó a una mesa para que le sirvieran la comida. Totalmente sola, solitaria, ensimismada, enseguida enfrascó su mirada en la lectura de no sé qué libro. Pregunté: “Oh, ¿quién es ella?”. Y Hannah dijo: “Una chica muy agradable, una tal Gertrud Fischer”. Su padre, Johannes Fischer, era un conocido político demócrata de Stuttgart, que había ascendido desde lo más bajo, desde la clase obrera, y que se había comprometido como periodista y político con la democracia; era seguidor de Friedrich Naumann y colaborador del futuro presidente de la República Theodor Heuss. Gertrud Fischer era una joven encantadora, y ensegui-

da caí rendido. Durante la comida no pude evitar pasarme el rato mirándola. Cuando de tanto en tanto levantaba la vista, su mirada se cruzaba con la mía, y enseguida la desviaba. Cuando se levantó y se fue, dije a Hannah y a Günther: "Si me disculpáis. Hasta la vista". Y la seguí. La veía desde lejos andar delante de mí, dobló la esquina y cruzó el puente sobre el Neckar. Una vez al otro lado subió la loma con su frondoso bosque. El camino era zigzagueante y yo la seguía siempre a una cierta distancia. Finalmente se apartó del sendero y buscó algo entre las ramas en la maleza. Y yo le grité desde el camino: "¿Puedo ayudarla? Ah, claro, estamos en Adviento. Voy a ayudarla". Y nos pusimos a recoger juntos ramas de abeto para una corona de Adviento. Luego descendimos la montaña. Así empezó un gran romance, que se prolongó durante los años siguientes. Entre el Adviento de 1929 y el comienzo de 1933, la cortejé con todas mis ansias. El caso es que estaba comprometida. Era de naturaleza muy cristiana, y entre sus rasgos inocentes estaba el de haberse propuesto salvar a un joven psíquicamente desequilibrado de un modo espantoso, y por tanto dispuesta a aguantárselo todo. Más tarde consiguió librarse de esa influencia gracias al psicoanálisis, pero eso fue mucho después de que yo emigrara a Palestina y la perdiera de vista. Con todo tuvimos una relación apasionada: para mí apasionada, para ella cada vez más afectuosa con un paulatino ir cediendo, pero siempre con la reserva de no sentirse libre, de que no podía traicionar su misión de salvar el alma de aquel hombre horrible. Estudiaba literatura alemana, pero tenía la sensación de que no era lo adecuado para ella, y tuvo la idea de, en lugar de eso, hacerse fotógrafa. Entonces dije: "Escucha, tengo una prima en Gladbach, Lisl Haas, que es fotógrafa de profesión, quizá

te tome como aprendiz". Y así llegó a Gladbach e hizo muy buenas migas con Lisl Haas, que se ofreció a enseñarla. Mis bondadosos padres, de feliz memoria, que me querían mucho, estaban dispuestos a dejarla vivir en su casa durante todo un año, a pesar de que eso era duro para ellos, especialmente para mi madre. Para empezar Gertrud no era judía, y eso era un problema para ella, aunque la chica les cayera simpática. En segundo lugar sufría ligeramente de tuberculosis, y mis padres, que ya habían convivido bastante con la enfermedad, tenían miedo de que me casara con una joven enferma. E incluso Lisl Haas, que le tenía mucho afecto, decía siempre: "Si será o no una buena fotógrafa, lo ignoro, pues sus dedos están ligeramente húmedos a causa de los sudores. Y si hay que manipular placas fotográficas (por entonces todo funcionaba todavía con placas de cristal), no se puede tener sudor en los dedos. Esto tiene que ver con su propia naturaleza". En realidad al final se curó por completo.

Para mí y para ella llegó en 1933 la gran cuestión, es decir, si quería marcharse conmigo, pero rehusó. No quería abandonar la patria, y tampoco estaba tan unida a mí como yo a ella. Había sido mi amante, pero de un modo peculiarmente neurótico continuaba perteneciendo a aquel otro hombre que era un sádico, que la torturaba anímicamente y que se mortificaba a sí mismo y a los demás. Pero ese no fue el motivo principal. La razón fundamental de que no viniera conmigo fue el sentimiento, acertado, de que ella no encajaría en un entorno judío. Era cristiana y lo fue el resto de su vida. Más tarde volví a entrar en contacto con ella. Al parecer, en aquel momento se había dejado vencer por el sentimiento de que no podía traicionarme, y se hubiera obligado a venir conmigo, aunque eso la hubiera hecho desgraciada por completo. Se habría

sentido sola en el ambiente toscamente judío, positivista-nacionalista, que reinaba, es verdad, en el judaísmo palestino. Pero yo me marché con la sensación de que ya no volvería a amar con esa fuerza a otra mujer. En lugar de ello tuve amores pasajeros, las oportunidades para ello no me faltaban. Fue una época en que las mujeres me sonreían y me resultaba fácil encontrar alguna novieta, aunque debo decir que casi siempre se trataba de mujeres jóvenes casadas. Eso había sido así ya en mis últimos años en Mönchengladbach. Después de haber sido durante años extraordinariamente tímido y temeroso, de pronto descubrí la influencia que era capaz de ejercer sobre las mujeres. Una de esas mujeres se hizo, decidida, cargo del asunto: me sedujo y logró así quitarme el miedo; creo que rondaba los veintiún años. Consideré que había sido muy tarde, pues los chicos de mi edad ya se vanagloriaban de sus conquistas y sus aventuras nocturnas, y yo les envidiaba por ello. Esas mujeres jóvenes siempre eran algo mayores que yo, algunas ya tenían uno o dos hijos, y de pronto algo de ese chaval sin compromiso las atraía. En dos palabras, tuve unas cuantas de esas relaciones antes de que se diera la relación con Gertrud, que relegó todo lo demás a un segundo plano. Pero cuando Gertrud hubo desaparecido de nuevo de mi vida, tuve la sensación de que ya había conocido el amor verdadero y que algo así sólo es posible experimentarlo una vez.

En 1933 nos separamos. Antes de que emigrara, hicimos juntos una excursión por el Spessart: un judío joven acompañado por una chica cristiana que va a las hosterías y se dice casado con ella. Un día entramos a comer en una fonda en la que había otros excursionistas. En aquel tiempo todavía no existía el turismo con automóvil, de manera que se hacían estas excursiones.

También había familias con niños y gente de la comarca, comiendo o bebiendo cerveza. En la mesa en la que estábamos sentados también había algunos hombres de aspecto tosco, quizá leñadores del entorno, que cantaban canciones, entre ellas esa tonada con el hermoso verso: "Si la sangre de un judío empapa tu puñal, señal que la cosa no va tan mal". En cuanto le hube oído, dije: "Por favor, desenvainad vuestros cuchillos. Aquí estoy. Aquí tenéis a un judío". Se hizo el silencio. Y entonces uno de ellos tomó la palabra y dijo: "Soy el comandante de esta plaza. Estáis de suerte de que yo sea aquí quien da las órdenes, de lo contrario no sé qué habría sido de vosotros. Tenéis que abandonar inmediatamente mis dominios. Uno de estos irá con vosotros y os conducirá hasta los límites de mi distrito, cerciorándose de que abandonáis enseguida este territorio". Todos los presentes se quedaron muy confusos. Supuso un absoluto triunfo moral para mí, pero tremendamente peligroso. Lo vi en el rostro de los otros huéspedes. Me acuerdo de unos padres con sus hijos a medio crecer, que también estaban de excursión y que, sí, callaron, pero que observaban turbados y se avergonzaban lo indecible de que algo así pudiera suceder. Gertrud, afortunadamente, no parecía germánica, sino que tenía el cabello y los ojos oscuros y podía pasar por judía. Eso nos salvó. Gertrud temblaba de pies a cabeza, pues tenía muy claro que corría un gran peligro. Yo, en cambio, me sentía tan ultrajado que les dije directamente: "Sacad vuestros puñales. Aquí tenéis la sangre judía, si la queréis". Aquellos tipos cantarines estaban totalmente desconcertados. Sólo recuerdo que uno dijo: "Pero si no es más que una canción popular eso que cantábamos". Respondí: "¡No es una canción popular! Es una canción contra mí y mis iguales". El hombre que nos tenía

que acompañar nos siguió en silencio cual perro apaleado. Mi Gertrud y yo marchábamos triunfalmente, y cuando él quiso decir algo, le señalé: "No quiero oír ni una palabra". Al final espetó: "Bueno, hasta aquí os acompaño". Entonces empezó a explicarnos qué camino debíamos seguir. Estaba claro que aquello le resultaba muy desagradable y que se sentía avergonzado. Para mí fue una prueba de que una población es arrastrada a algo así y participa en ello sin tener muy claro de antemano qué es lo que en realidad está haciendo. Para los presentes fue un instante de clarividencia. En cualquier caso era evidente que aquel hombre designado para ello cumplía con su misión muy a su pesar. No es que le hubieran torturado para que lo hiciera, pero le resultaba penoso y a media voz incluso se despidió de nosotros y nos deseó un feliz viaje. En cuanto se hubo marchado, Gertrud dijo: "Podría haber acabado muy mal todo esto". Entonces fui consciente al fin de que de algún modo la había puesto en peligro, y eso no debería haberlo consentido. Así fue nuestra excursión de despedida en Spessart. Después, cuando yo ya me encontraba en Londres, todavía volvimos a vernos en Zúrich, justo antes de que yo partiera para Palestina. Después de confesarme que no podía independizarse, ya no le insté más. Sólo le pregunté. Ella respondió: "Te esperaré. Sí, esperaré a que vuelvas". Guardaba una caja entera con sus cartas y ella una con las mías. Más tarde, cuando volvimos a encontrarnos pasados muchos años, me dijo: "Todas tus cartas se quemaron". Pero no las había quemado ella, sucedió durante un bombardeo. Ella, en cambio, me imploró que destruyera las suyas, pues, si caían en manos de los nazis, eso supondría su perdición. Y todavía más las fotos: conservaba un montón de excelentes tomas de ella que, en nombre de Dios, debía destruir.

Y fue entonces cuando, no sé exactamente en qué momento y con mucho dolor, destruí en Jerusalén toda una serie de bellos retratos que había hecho en su casa, en la habitación: tenía un cuerpo maravilloso, divinamente hermoso. Sus cartas, que había dejado en Jerusalén en una cajón cerrado junto con muchos de mis libros, acabaron perdiéndose en alguna de las mudanzas.

Cuando en Jerusalén vi, pues, a Lore Weiner, la joven del gorro circasiano y la mirada tímida, una voz interior me dijo: "Aquí está de nuevo algo de lo que perdí y que llegué a pensar que no podría volver a encontrar". Que estuviera predestinado a ese tipo de mujer, cuya fisonomía expresaba algo moral –el rostro alargado, la profunda gravedad de sus ojos con un rasgo ligeramente trágico y una cierta timidez–, seguro que estaba relacionado con mi madre. Fue ésa la mujer que vi la noche de Purim, cuando pasé ante la casa árabe en la que se oía la música, y entré. Al poco rato bailaba conmigo entusiasmada, lo que se desprendía de la efusividad con que bailaba, pero no estaba dispuesta ni por un momento a concederme todos los bailes, sino que bailaba, cuando se lo pedían, con otros. Y entonces me apoyé en la pared y la miré. Una conocida, una joven casada que también vivía en ese barrio, se acercó a mí y dijo: "¡Jonas, conténgase, hombre! No haga el ridículo. Es encantadora, ¡pero no ponga esa cara cuando baila con otro!". No bailé con ninguna otra en toda la noche. En cuanto quedaba libre, le pedía el baile. Y volvíamos a bailar juntos una y otra vez. También ella, me lo confesaría más tarde, tuvo el mismo sentimiento: "Éste es el hombre". Pero al final de la velada recibí un pequeño *shock*. Pasada la medianoche, hacia las dos o las tres de la madrugada, la gente empezó a marcharse a sus casas, y entonces se acercó a nosotros un joven rubio con gafas, muy

apuesto, que se dirigió a mí: "¿Puedo confiarle a esta dama para que la acompañe usted a casa?". Yo contesté: "¿Qué le da derecho a confiármela?". Y en cuanto estuvimos fuera, le pregunté: "¿Quién era ése? ¿Por qué se permite confiármela?". Entonces explicó ella: "Bueno, estoy casada con él". Yo dije: "¿Cómo?". Ella inclinó la cabeza. "¿Cuál es su nombre?". "Krause". Entonces aclaró: "Pero eso no significa nada". Había entonces lo que se denominaba "matrimonios de certificado". Si disponías sólo de un visado de visitante y querías ahorrarte todo el papeleo del largo procedimiento de inmigración, podías convertirte de residente en inmigrante legal contrayendo matrimonio. De aquí que un gran número de jóvenes, la mayoría hombres, que habían entrado con un certificado, estuvieran dispuestos a casarse con chicas jóvenes para legalizar su residencia. Este tipo de matrimonios acabaron disolviéndose más tarde o se convirtieron en verdaderos matrimonios, en cuyo caso se volvía a celebrar una boda, esta vez de verdad. En el caso de Lore, cuando sus padres inmigraron, algo no funcionó, de manera que sólo poseía un permiso de residencia temporal. Hans Krause, un joven que también era miembro del KJV –el padre de Lore, por cierto, también era del KJV, un viejo sionista, y la primera noche me di cuenta de que, en mis tiempos mozos, cuando pertenecía al Blau-Weiß, había dormido una noche en el despacho de su padre, Siegfried Weiner, en Ratisbona–, se mostró dispuesto a casarse con Eleonore Weiner. De manera que el hombre que había tenido la frescura de encomendármela era oficialmente su marido.

Después de esa noche de baile, nos veíamos de tarde en tarde, y me di cuenta de que en ella se había despertado el amor por mí. Por desgracia me había hecho la composición de lugar de que no podría volver a ena-

morarme, de manera que no intenté siquiera que intimásemos realmente, porque lo tenía claro: no era una chica con la que se pudiera jugar. Dábamos juntos largos paseos por Jerusalén, también a la luz de la luna, y, cuando la acompañaba hasta la puerta de su casa, la besaba al despedirme. Pero no llegamos, como decía, a tener una verdadera relación física. Me lo había prohibido a mí mismo. Cuando me percaté de que ella aguardaba a que yo diera un paso en firme, le expliqué que ya no me podía ligar a una mujer de un modo definitivo, duradero y exclusivo, y que un amor como el que había vivido no podía darse dos veces en la vida. Sin embargo el efecto sobre Lore no fue desalentador, sino esperanzador, pues pensó para sí: "Si pudo una vez, podrá una segunda. Sólo debo esperar". Más adelante me diría: "Todo ese rollo de que ya no podías dar salida a ese sentimiento, no me lo creí ni por un momento, después de que me explicases cómo habías amado una vez. Quien puede sentir algo así, no pierde esa capacidad. Ya volverá a manifestarse". Y tenía razón.

Pero entonces abandoné Palestina por unos meses, pues en el otoño de 1937 me di cuenta de que no acabaría la segunda parte de mi libro sobre la Gnosis si seguía cumpliendo servicio en la Hagana prácticamente todas las noches. En otoño salí de Palestina y pasé el invierno en la isla de Rodas, que en aquel tiempo estaba bajo dominio italiano. Allí pude ver las tropas italianas y todo ese bombo del envanecido régimen colonial fascista. Pero la isla de Rodas es un lugar maravilloso. Vivía en una pensión. Había un instituto arqueológico con una buena biblioteca para los estudios clásicos sobre la Antigüedad, en la que encontré un trabajo. Fue allí donde recibí, en enero de 1938, la noticia de la muerte de mi padre. En febrero volví a Je-

rusalén. Mis amigos ya sabían que mi padre había muerto, pues había aparecido una nota de condolencia destinada a mí en el *Jüdischen Rundschau*, ese panfleto sionista alemán que también se podía conseguir en Palestina. Mi casera, la señora Erlanger, también me explicó, a mi llegada, que mi amiga Lore Weiner se había casado. Era evidente que durante ese invierno su marido Hans Krause –vamos, Hans el rubito– se le había declarado en serio y habían celebrado una boda de verdad. Ahora era realmente la señora Krause y no sólo en los papeles. Dadas las circunstancias, retomar la relación era difícil, por no decir imposible, para ella. Pero entonces sucedió que, cuando la señora Erlanger me lo contó, me salió de dentro decir: "Dios mío, la he dejado escapar. Eso no puedo sino reprochármelo a mí mismo". Poco tiempo después la señora Erlanger, que ya tenía una niña, dio a luz un segundo hijo y contrató como *nurse* a Eleonore Krause, que había sido instruida en la Hadassa. A la señora Erlanger, que tenía un interés fuera de lo común por el rumbo que tomara mi vida, le faltó tiempo para decirle a Lore: "Esto fue lo que dijo Hans Jonas cuando le conté que usted se había casado". Y Lore me contó más tarde: "En aquel momento sentí que flaqueaba. Me sentía mareada y temí que me fuera a desmayar". Aquello que había anhelado saber, lo oía ahora por una indiscreción de la señora Erlanger. El hecho de que no tardara en sentirse decepcionada de su marido posibilitó que volviéramos a encontrarnos. Además, gracias a esa revelación, se sintió provista de una especie de salvoconducto. Hasta el estallido de la guerra nos veíamos de tarde en tarde dando largos paseos. La acompañaba lealmente hasta la puerta de su casa, donde tomaba el ascensor y subía hasta el piso, donde la aguardaba su marido. Y las cosas podrían haber seguido así de no haber comenza-

do la guerra y de no haberme alistado yo en el acto como voluntario. Entonces se dijo a sí misma: "Si se va a la guerra, antes quiero entregarme a él". Antes no se hubiera permitido algo parecido, pero ante la amenaza de tan terrible guerra quiso convertirse en mi amante. Eso sucedió el verano de 1940.

No fue hasta la derrota de Francia que los ingleses decidieron aceptar nuestra participación e integrar nuestras unidades judías destacadas en Palestina. Tras un reconocimiento militar, fui aceptado y salí del campo de entrenamiento inglés de Sarafant, que estaba situado en el llano, en el camino entre Jerusalén y Tel Aviv, para regresar a Jerusalén y dejar mis asuntos en regla. Cuando me encontré con Lore, le dije: "Pasado mañana parto para la instrucción". Y entonces subió conmigo a la habitación, y desde aquel momento nos hemos pertenecido el uno al otro, aunque su compromiso matrimonial siguiera vigente. Mis camaradas veían su foto junto a mi cama. Un día, cuando ya estábamos en el extranjero, un compañero, uno del kibbuz que hay en las cercanías de Haifa, pasó su permiso en Palestina. Cuando por la noche atravesó Haifa, pues no podía volver hasta la mañana, con el camión de la leche, vio a una joven por la calle y le gritó: "¿No es usted Lore?". Al principio Lore desconfiaba y contestó: "¿Cómo, pero de dónde sale usted?". Él se explicó: "He visto su foto junto al camastro de Hans Jonas". La había reconocido, había reconocido su cara. Y entonces se pasaron la noche deambulando por las calles hasta que, sobre las cinco de la mañana, apareció el camión de la leche del kibbuz. Este episodio demuestra que ya entonces –aunque de hecho estuviera casada con otro hombre– la relacionaban conmigo. Alguien que no la conocía la reconoció en la calle: "Pero si esta es la chica cuya foto Hans Jonas lleva consigo en su

petate de soldado". En 1943 se divorció, a lo que su esposo se resistió mucho, pues la quería. Al final logró su consentimiento y nosotros pudimos casarnos, de forma algo apresurada, pues había oído decir que íbamos a ser trasladados y que abandonábamos el país. O sea, que no pudimos esperar los nueve meses preceptivos tras un divorcio y, antes de salir del país, nos casamos falseando algunos de nuestros datos personales.

¿Cómo es posible que, tras decirle a Lore que ya no era capaz de enamorarme, acabásemos efectivamente teniendo una relación seria? Siempre que tenía permiso me encontraba con ella. Pero aún no había pronunciado la frase decisiva. ¡Todavía no! En 1942 nos encontramos en un lugar de la costa al sur de Tel Aviv, creo que en Bat Jam. Cogimos una habitación en una pequeña pensión. A la mañana siguiente fuimos a bañarnos al mar. Lo que no sabía es que en aquella costa había corrientes submarinas peligrosas. Nadie nos lo había dicho, tampoco la dueña de la pensión. Cuando estábamos nadando, sentí de pronto que era arrastrado hacia dentro. Luché, pero la corriente era más fuerte que yo. Perdí pie y cada vez me arrastraba más hacia el fondo. Entonces grité a Lore, que todavía hacía pie: "Lore, sal enseguida y pide ayuda. ¡No puedo volver!" En ese momento aconteció algo muy decisivo en mi vida: con la mirada llena de indescriptible pavor, hizo exactamente lo contrario de lo que le dije; se adentró hacia donde yo estaba, tomó mis manos y me sacó. Me había salvado de morir ahogado aun a riesgo de su propia vida. Sus ojos lo decían de un modo claro: "Si tiene que ser, entonces quiero ahogarme junto a ti". Más tarde me confesó que por su cabeza había pasado otro pensamiento: "Sin él, nada merece la pena". Al volver a la playa estaba rendido: no habría podido aguantar más que unos segundos. Entonces volvimos a la habitación de la pen-

sión, recogimos nuestras cosas y volvimos a Jerusalén, donde quería dormir en casa de Scholem. Había dejado el cuarto que tenía en Jerusalén y durante los permisos siempre me quedaba a dormir en casa de alguno de mis amigos. Cuando llegué –iba a tener lugar una gran fiesta– le dije a Fania: “Fania, no puedo quedarme a la velada. Me ha sucedido algo grave. Necesito echarme”. Y me quedé en la cama mientras oía el ruido de la fiesta en el pasillo. Sentía una euforia indescriptible por el hecho de estar vivo. Allí estaba, pletórico, y al mismo tiempo me había invadido una nueva claridad, que se podía expresar con las palabras: “Serás burro, ¿a qué estás esperando? Está bien claro quién es tu compañera de vida. Idiota, ¿acaso tenía que suceder esto para que abrieras los ojos?” El 3 de septiembre de 1942 la pedí en matrimonio. Me presenté con flores y buenos deseos, pues era su cumpleaños, y le pregunté: “¿Quieres ser mi esposa?”. Y, ¿qué respondió Lore?: “Todo esto es una locura”. Me costó lo mío convencerla, le había asegurado tantas veces que ya no era capaz de atarme a nadie... Y al final intervino ella: “Pero yo pongo una condición”. “¿Cuál?”. “Quiero tener hijos”. “Prometido”. Aunque lo de los hijos no se me había siquiera pasado por la cabeza. Y entonces añadí: “Por mi parte, si me permites, te diré que no soy el tipo de hombre que se separa”. De manera que el día de su cumpleaños nos prometimos y con el acuerdo mutuo: hijos y nada de divorcio. Nos casamos en 1943 en Haifa y catorce días más tarde, como explicaré a continuación, partí para la guerra –a través de Chipre y Egipto hasta Italia–, de donde no volvería hasta 1945. Ese periodo de separación merece ser referido con un poema que envié a Lore desde Italia: palabras desde el frente, un sueño, como el de cualquier soldado que se encuentra lejos de su amada o esposa.

Estoy despierto y pienso en ti,
mi espíritu se colma de paz,
mi corazón, de alegría,
mi mirada, de tu imagen.
Mi vida se serena en ti,
solos, tú y yo.
Los hombres respiran en torno a mí,
sobre el barracón se cierne el sueño.
Por la noche en tiendas, separados mil veces,
soñando o despierto, el aliento entre
 suspiros consumiendo.
El aire de la noche susurra a las hojas,
la lona de la tienda se contrae en silencio,
qué dulce me sonríe tu semblante,
cómo resplandece a la luz de las estrellas
tu cuerpo blanco como las perlas.
Late tu corazón en mi mano,
que se alza en la oscuridad,
Amado, musita tu boca,
¿por qué me despiertas a esta hora?
Pienso en ti a esta hora,
¿acaso me has despertado?
Sigue durmiendo, amado corazón mío,
todavía no ha llegado la hora.
También yo, porque pienso en ti,
quiero dormir la noche efímera,
que todavía nos separa de la luz.
Pero sonrío a las estrellas
porque sé que no estoy solo.
Pues nunca estoy sin ti,
y tú tampoco sin mí,
me duermo, consolado.

Todavía me sé de memoria esos versos, pues son para mí expresión de la belleza y la profundidad de

nuestro amor, que me colma de agradecimiento; eso no es óbice para que en determinados aspectos tengamos temperamentos totalmente opuestos. Eso se pone de manifiesto cuando se trata de ponderar, mirando al pasado, lo hialino y lo sombrío de nuestra vida. En una discusión en torno a mis memorias, Lore dijo de pronto: "Suena demasiado al relato de una vida de éxitos, donde todo acontece justa y felizmente. En realidad en nuestra vida también hubo muchas dificultades y temores, a veces verdaderos miedos sobre cómo íbamos a seguir adelante. Y todo eso no queda reflejado". Y yo respondí: "Tengo que rebuscar mucho en mi interior para encontrar un elemento trágico tanto en mi vida como en mi relación con el mundo, a excepción, claro, de la pérdida de mi madre y de aquello con lo que todo judío carga desde el Holocausto. Pero el mundo no ha sido para mí nunca, aunque es cierto que en él acontecen cosas terribles, un lugar hostil". Sí, he sufrido penalidades a lo largo de mi vida, pero eso no ha modificado jamás mi relación primordial con el ser de la existencia, que en esencia siempre ha sido positiva y de afirmación. Naturalmente que en toda vida –también en la de la persona más optimista y positiva– hay periodos de profunda desdicha, y yo también tuve una fase durante la pubertad en la que pensaba en el suicidio. Pero eso no cuenta seriamente, sino que forma parte de la agitación conmovedora propia del desarrollo fisiológico, que siempre acaba apaciguándose. Lore, por el contrario, posee una concepción de sí misma y del mundo algo más melancólica y trágica. Esta especie de feliz afirmación que profeso frente al mundo, y que en una ocasión hice pública en el ensayo sobre la "nobleza de la vista"[4] por el que siento un gran cariño, se basa en el convencimiento de que el ser –a pesar de lo horroroso y terrible, que

forma también parte de la vida– se abre a los sentidos y provoca la admiración y el asombro del que lo observa, de tal modo que, a fin de cuentas, lo recibe con un sí, atestiguando de esta suerte una correspondencia interna entre la plenitud y la riqueza del ser y su sensibilidad. Con ello no me refiero a una determinada concepción metafísica de un orden divino en el universo, sino simplemente al hecho de que el organismo, despierto y viviente –sentir, ver, conocer–, se encuentra con aquello que es digno de ser visto, conocido y sentido y que, a la postre, en la existencia sensitiva y consciente ya anida un Sí. Esta sensación de extrañamiento según la cual el hombre es arrojado al mundo sin siquiera ser preguntado y se enfrenta a un universo extraño, hostil e incluso absurdo, nunca acabó de encajar conmigo.

Pero Lore tiene ese sentimiento profundamente anclado. De jovencita sufrió mucho. En una ocasión encontró un revólver de su padre, que se lo había traído de la guerra. Había sido soldado durante la I Guerra Mundial. Cuando un día llegó a la conclusión de que la vida no merecía la pena y de que los criterios que ella aplicaba a una vida con sentido no bastaban, decidió quitarse la vida. Afortunadamente el revólver falló, pero ya lo había acercado a su sien, e incluso había hecho clic, pero por suerte no disparó. Lo menciono sólo como prueba de que sufría de desesperación. Sin embargo, dado que ocurrió cuando aún era una niña, no tiene más trascendencia; más bien encaja con la pubertad tormentosa. Pero cuando la conocí, tenía un aire trágico y melancólico en la mirada. Era una de las características que más me atraían, pues siempre me recordaba un rostro de mujer, el de mi madre. Y aquel era un rostro trágico, pues tenía –al margen por completo de que luego sufriera un destino trágico– un con-

cepto de la existencia impregnado de algo trágico en general. Lore era vulnerable y, además, no lo había tenido nada fácil. Su padre, un hombre muy afable, nunca se preocupó en absoluto de que pudieran emigrar en condiciones mínimamente dignas, sino que llegó a Palestina como un fugitivo pobre[5], de manera que Lore tuvo que matarse a trabajar para ayudar a sus padres, y, de una existencia privilegiada, se sumergió en la dura realidad de la emigración palestina.

Y entonces llegó el amor por mí y la dicha de nuestro matrimonio. Tengo muy claro que yo soy el que se llevó el premio gordo y que la convivencia conmigo no fue un camino de rosas. Por lo que parece soy en ciertos aspectos un ser tiránico. Gran parte de nuestra vida se ha regido según fuera lo correcto y mejor para mí, para mi carrera, para mi desarrollo espiritual, para mi ambiente intelectual y humano. Eso conllevó que tras nuestra emigración a Norteamérica, de la que hablaré más adelante, a menudo se sintiera sola, pues tuvo que dejar atrás, en Israel, a sus amigos. En New Rochelle, donde empezamos a vivir en 1955, su vida giraba en torno a un hombre que no se hallaba realmente allí, sino que o estaba en Nueva York dando clases o en casa sentado en su despacho, mientras ella criaba a nuestros tres hijos. Por eso no consiguió ningún trabajo con el que realizarse. Aunque para ella era una gran satisfacción ver que yo prosperaba y que habíamos sido capaces de fundar una familia y construir un hermoso hogar, y a pesar de que en mi círculo de amistades gozaba de gran consideración y afecto, soy consciente de que en el fondo llevó a menudo una vida muy solitaria. Yo era el epicentro de su existencia, pero no siempre viví suficientemente a su lado, sino que, como suele pasar en la vida de un científico o de un escritor, estaba concentrado en aquello que debía

hacer. A menudo, en lugar de pasar la velada con ella, me quedaba hasta altas horas de la noche trabajando en mis textos, absorto, luchando e incluso torturándome. Eso trajo consigo que yo, que tanto tengo que agradecerle y que sin ella probablemente no habría tenido la fuerza ni el aguante para producir mi obra, no supe, ni por asomo, corresponderle lo suficiente. Amor, sí, pero no suficiente intimidad. Sin lugar a dudas ella participaba en lo que yo hacía, a veces incluso era muy exigente, pero también fue una víctima. Pero entonces me convencí de que ella encontraba la felicidad precisamente en el hecho de que yo viviera de ese modo, y que eso es lo que esperaba de mí. Y nuestra historia de amor también se compone del reconocimiento de que yo olvidaba a menudo que compartir también forma parte del matrimonio. Más allá de esto, a lo largo de los años me he dado cuenta de que no debió de resultar fácil para Lore el hecho de haber ido a dar con alguien para quien la razón lo es todo, con un pensador y polemista racional. Algo en ella –al margen de la admiración– siempre se defendió contra esa prioridad unilateral de lo racional en el trato con las cosas, en la vivencia del mundo y de la propia vida, y por eso preservó su propio mundo sentimental, que estaba hecho de claroscuros, mientras que para mí siempre era claro, a veces, quizá, demasiado claro.

VII

"Un *bellum judaicum* en el sentido más profundo de la palabra"

De niño se sentaba encorvado sobre mapas
de las grandes batallas, y en su espíritu veía
planicies armadas hasta los dientes
y muy cerca, como para ser alcanzadas,
en aguas costeras la romana Tréveris,
con arponeros nerviosos a bordo
que de la batalla naval volvían a casa
victoriosos.
Pero más tarde algo arrastró consigo al
muchacho
lo que del mundo a través de éxtasis místicos
sólo al hombre conduce a una luz superior.
Y estudió todas esas fases
del ser verdadero de las que habla Proclo,
y las apuntó y describió todavía más
coloridas
de lo que eran, por el espíritu en derredor
iluminadas.
Entonces llegó la guerra y al hombre expulsó
del *nous* hacia el mundo físico.
Y en lo alto, al enemigo oteando,
lejos de los libros y del lugar de los sabios,
cumplió los sueños de su juventud
y volvió a ser niño con el cañón.

Este poema titulado "El destino del filósofo", que George Lichtheim me dedicó con motivo de mi cua-

dragésimo cumpleaños, expone de un modo festivo las duras circunstancias que durante años me mantuvieron alejado de mi investigación sobre la Gnosis. La declaración de guerra a Alemania por parte de Inglaterra en septiembre de 1939 fue para mí un gran alivio. Supe que al menos entonces podríamos luchar por nuestra supervivencia en lugar de vernos obligados a seguir contemplando cómo las cosas, por culpa de la debilidad de la otra parte, seguían imparables su curso. Lo primero que hice fue sentarme y escribir un llamamiento con el título *Nuestra participación en esta guerra. Una voz dirigida a los hombres judíos*. Comenzaba con las palabras: "Ha llegado nuestra hora, ésta es nuestra guerra". En él argumentaba que no podía ser que debiésemos nuestra supervivencia sólo a los esfuerzos y los muertos ajenos, y exigía que hiciésemos nuestra aportación de un modo manifiesto. Hablé de lo que nos habían hecho, y de lo que nos amenazaba, sin pensar aún en un exterminio físico. Había gente que decía: "En caso de guerra le costará la vida hasta al último judío". Yo, en cambio, tenía a la vista lo que ya había sucedido, y lo que sucedería de un modo inevitable si Hitler llegaba a vencer, e intentaba explicar que Palestina no era un puerto resguardado, todo lo contrario, un puesto desde el que podíamos emprender la lucha. Y así llamaba a los hombres judíos a participar en la guerra contra la Alemania nazi, no sólo a aquellos que habían sido víctimas del destierro a Palestina por culpa de Hitler, sino a todos los hijos del pueblo judío. Literalmente el manifiesto rezaba como sigue[1]:

Ha llegado nuestra hora, ésta es nuestra guerra. Es la hora que, con esperanza y desesperación en el corazón, hemos esperado durante estos años

mortales: la hora en la que tendremos el placer, tras haber soportado impotentes cada oprobio y cada injusticia, cada usurpación física y difamación moral a nuestro pueblo, al fin, frente a frente con nuestro enemigo mortal, con las armas en la mano, de poder combatirlo; de exigir una satisfacción; de volver a equilibrar la gran deuda pendiente en nuestra cuenta y de participar activamente en la derrota del enemigo mundial que primero fue nuestro enemigo y seguirá siéndolo hasta el final.

Sólo mediante esta guerra se podrá expulsar de nuevo este mal del mundo; si hubiera seguido proliferando sin medida ni fronteras, su huella sería la de nuestro exterminio: por eso es nuestra guerra. Tenemos el derecho primordial a ella, y también una obligación fundamental. Tenemos la obligación de hacerla en nuestro nombre, como judíos, pues su resultado debe restituir nuestro nombre. Nuestra abnegación en ella no puede ser menor que la de los hijos de aquellas naciones que ahora han declarado la guerra al hitlerismo. La dignidad individual, el honor nacional y las consideraciones políticas imponen en idéntica proporción nuestra total implicación en esta guerra. Es nuestro deber y debe ser, para un hombre que merezca ese apelativo, una exigencia.

No queremos oír discursos de los sentimientos de cada cual, que son fruto de las vivencias personales de estos años: el eclipse de nuestras vidas, el sentimiento que arde en lo más hondo de nuestros corazones ante las ofensas perpetradas contra nosotros, la justa sed de revancha. De lo que queremos hablar es de por qué esta guerra contra el régimen hitleriano es cosa de nuestro

pueblo, que es cosa suya en sentido absoluto. Si es que hay un pueblo al que Hitler ha desafiado, entonces éste es el nuestro. Si hay alguno que por honor e interés esté más obligado a emprender la lucha y a combatirle, estando dispuesto al más alto sacrificio, ése es nuestro pueblo. En un grado incomparablemente mayor que cualquiera de los Estados aliados que ahora luchan contra Hitler, nosotros hemos sido atacados por él y amenazados con el exterminio. En un grado incomparablemente mayor nosotros nos lo jugamos *todo*. En su caso está en juego este o aquel interés, este o aquel aspecto de su existencia nacional, cultural o imperial; está amenazada una *parte*, aunque ésta sea esencial, de su situación sobre la Tierra. En nuestro caso el principio nazi, que aspira a convertirse en principio universal, atenta contra el núcleo de nuestra dignidad humana y, al mismo tiempo, contra la posibilidad desnuda de nuestra existencia sobre la Tierra. Somos su enemigo metafísico, su víctima escogida desde el primer día, y no nos estará permitida la paz mientras ese principio o nosotros, uno de los dos, todavía siga con vida.

Por lo tanto, en nuestro caso no es una parte, sino el todo, lo que está en juego. Contra nosotros sí se trata de la guerra *total*. Pues *nosotros* hemos sido radicalmente *negados como género humano*, sin importar nuestra forma política, social o ideológica. Aquí no hay componenda, adecuación posible. Nuestra mera existencia es incompatible con la existencia del nazismo. Impera una contradicción elevada a lo mitológico y sólo puede acabar con el exterminio del uno o del otro. Ningún otro pueblo se halla en *esta* situa-

ción. Para los otros un acuerdo con esa potencia –aunque pueda resultar poco simpática– cabe dentro de lo posible, y se ha intentado durante mucho tiempo; pero ahora, cuando la capacidad de hacer más concesiones alcanza su límite y resuena el grito "¡Hasta aquí, y basta!", efectivamente, eso nos confiere la oportunidad de entrar, al fin, en esta contienda.

Si hoy en día hubiera un Estado judío, habría sido el primero en declarar, al lado de Inglaterra y Francia, la guerra a la Alemania nazi. Que no exista, no cambia nada respecto a los hechos fundamentales: debemos comportarnos con Alemania como si estuviéramos en guerra, y no nos exime de la obligación de comportarnos como los ciudadanos de los países en guerra, esto es, cumplir con nuestra parte en el *frente*.

En realidad llevamos ya seis años en guerra, pasivamente. En el año 1933 *nos* fue declarada y desde entonces nos la han hecho sin pausa, cada vez de un modo más despiadado, en un radio de acción creciente y, por lo tanto, con una devastación también creciente. Hasta este momento era una guerra *unilateral*. Hemos tenido que ver y soportar impotentes lo que nos han hecho a nosotros y a nuestro nombre. Recordemos: miles de vidas judías exterminadas, miles de corazones judíos rotos, miles de personas judías saqueadas, torturadas, expulsadas; arrastradas al suicidio; cercadas como ganado y conducidas a la nada. Pensad en los barcos de refugiados con su cargamento de desesperación, esa visión atroz de nuestro siglo. Pensad en Shangai. Fuimos obligados a contemplar cómo nuestro nombre era deshonrado, nuestros valores denigrados, nuestras sinago-

gas quemadas, lo más sagrado para nosotros, profanado. Donde éramos considerados ciudadanos, se nos denigró más que a los animales y cualquier crío podía escupirnos a la cara: ¡tuvimos que aguantarlo! Incluso las almas indefensas de nuestros niños vimos quebrarse en la flor de la vida, víctimas de ese odio realmente satánico. Ese dolor permanece marcado a fuego en nuestras almas y no puede ser silenciado. ¡Y no había resistencia posible, ni siquiera el intento de una lucha! Estábamos a merced del poder más desvergonzado, que no conformándose con nuestra miseria, buscaba el escarnio.

Lo que se presenta aquí como destino humano se traduce a escala colectiva como destino nacional: un año del horror tras otro vimos comunidades judías grandes y altamente desarrolladas de los países centrales del *Golah* [de la diáspora] destruidas y borradas de la faz de la Tierra. Vimos declarada la guerra de exterminio contra *toda* nuestra existencia en cualquier lugar y avanzando de manera imparable. Tuvimos que ir cediendo una posición tras otra ante el enemigo implacable. Empezó a crearse un mundo en el que el *judaísmo* no habría podido existir, en el que los *judíos* no habrían podido vivir, y en el que para un judío tampoco habría sido *digno* vivir. La mera vecindad con el imperio nazi comenzó a minar las bases de la emancipación judía incluso más allá de sus fronteras, e incluso las comunidades judías más alejadas aprendieron a sentir un temblor que tardará mucho tiempo en desaparecer de sus miembros. Todos sentían que el suelo se tambaleaba bajo sus pies. Pero no sólo el estatus como *emancipados* de los judíos, al

que ningún judío nacionalista, ningún sionista puede renunciar, estaba amenazado; incluso para un judaísmo de *gueto*, en cuyo restablecimiento algunos ya pensaban, no habría habido lugar en un sistema como éste: la vuelta a las escuelas, que el poder de Roma dejó abierta a un judaísmo golpeado políticamente, el hitlerismo triunfante no se lo habría permitido a su víctima, dando por sobreentendido que aquél estuviera dispuesto a ello. Las sinagogas incendiadas y dinamitadas son la prueba de ello. El judaísmo "fariseo" y el "saduceo" son inviables en igual medida en un mundo determinado por el nacionalsocialismo. Bajo el yugo de la Gestapo tampoco es posible que florezca forma alguna de vida espiritual. El Estado totalitario no deja en su estructura ni un solo hueco de indiferencia, en el que algo personal pueda fructificar; respeta tan poco el alma como el cuerpo. Su antisemitismo no puede, pues, significar otra cosa que exterminio, o cierto envilecimiento último que es todavía peor que aquél.

Ese principio del antisemitismo que rige la política interior acabará convirtiéndose, necesariamente, en un instrumento de la política exterior. Como un destino demoníaco la expansión hitleriana llega indefectiblemente precisamente a los territorios donde hay asentamientos judíos masivos, y así proporciona sin descanso nuevo combustible a la máquina del exterminio; de manera que el hitlerismo está *obligado*, por la propia ley que representa, por *todos* los caminos de su política *planetaria*, a encañonar*nos* una y otra vez, y sobre todo allí donde importamos algo. De ahí que valga aquello que se dijo del *Golah*, y también sobre Erez Israel, que tanto deseamos ver

como excepción de la trágica ley. No nos confundamos: todavía le resultará más insoportable a *este* enemigo un judaísmo íntegro que uno doblegado; y siempre que su influencia siga, no podrá tolerar la autosatisfacción político-nacional, la expansión soberana de un judaísmo *libre*, el más elevado desarrollo humano conquistada por el propio esfuerzo, pues sería la refutación viva de esa imagen de la indignidad judía. También desde la perspectiva del pragmatismo político chocaría con nosotros, y la Palestina judía, muy lejos de constituir una excepción, tendría que hacer frente, más tarde o más temprano, a una colisión total con un nazismo convertido en potencia mundial.

Que nadie crea, pues, que esa semilla de nuestro futuro habría podido prosperar o siquiera sobrevivir en un mundo en el que *el nazismo hubiera triunfado*. Que nadie se haga la ilusión pequeño-palestina de que aquí podría perdurar un oasis de prosperidad judía en medio del *desierto de una diáspora devastada (al chorban hagaluth)* [frente a la destrucción de la diáspora]: la libertad judía haciéndose sentir en un mundo del que desaparece la libertad; una isla de independencia judía que se respeta en un mundo dominado por potencias enemigas. La contraprueba de ello se nos ha mostrado en el transcurso de los últimos tumultos, en la retirada de la potencia mandataria ante la *amenaza todavía mayor* que se avecina. Y esto no era sino la sombra remota de Hitler. Lo que significaría realmente "Hitler en Oriente" para nosotros sólo es comparable al destino de los armenios.

Ésa es la clase de mundo que nos esperaba, si es que no es ya una realidad. Un diluvio ha em-

pezado a crecer, que al final no sólo habrá anegado nuestra diáspora, sino también nuestra existencia nacional aquí en el país. Y lo más desesperante, destructivo interiormente de todo ello ha sido la conciencia de la absoluta indefensión a la que nos hemos visto condenados. Ninguna persona, ningún pueblo puede soportar esto de forma duradera sin herir su alma. El maltratado acaba convirtiéndose en paria. Muchos de nosotros empezábamos a acostumbrarnos a la idea de que ese mal era omnipotente, que nada podía detener su avance. Un sentimiento fatalista se había instalado, paralizador, en el ánimo. Ante el terrible crecimiento de la boa constrictor, la parálisis casi mágica de la víctima ante su mirada, corrió una certeza fatalista sobre la incapacidad de escapar a tal destino, esto es, la *fatalidad de la sentencia de muerte impuesta contra nosotros como pueblo*. Respirar se hacía difícil en una atmósfera llena de odio y enrarecidos presagios de destrucción.

Pero también ha habido otros entre nosotros que esperaban la hora y habían jurado no volver a sentirse acogidos en este mundo ni a alegrarse del nacimiento de sus hijos hasta que el destino les brindara la ocasión de luchar y ser compensados. Esa hora ha llegado. Es nuestra gran oportunidad, una oportunidad política y moral al mismo tiempo.

Políticamente significa que el pueblo judío, a través de la entrada de sus hijos en la lucha, puede contribuir a evitar su destino fatal y, de este modo, combatiendo en el frente al lado de las potencias aliadas contra Hitler, con los mismos riesgos y víctimas, conquista su derecho de ciudadanía sobre la Tierra, esto es, tanto su derecho a

la vida en todo el mundo como su especial prerrogativa sobre Erez Israel. Moralmente supone la oportunidad de poner a prueba nuestro respeto hacia nosotros mismos y el respeto del mundo, de demostrar que no somos parias que, impotentes, se tragan su rabia, sino hombres que tienen su vida en sus manos y saben defenderla. Nuestro honor, mancillado por el nacionalsocialismo, lo habríamos perdido para siempre en el momento en que contempláramos la posibilidad de hacer que otros pueblos solucionaran nuestros problemas y luego aceptásemos de sus manos el regalo de la igualdad de derechos reconquistada o incluso la eliminación de nuestro enemigo mortal.

Es el sentido de la entrada en escena de Herzl en nuestra historia, y después de él se hizo imposible que siguiéramos concibiendo una situación de *guetización*, esa actitud en la cual bajábamos la cabeza para evitar las tormentas de los pueblos, sin importarnos qué acabara siendo de nosotros. Cuando el sionismo proclamó nación al pueblo *guetizado*, lo introdujo en la arena de los pueblos, *comprometiéndolo con la arriesgada empresa de llevar una existencia autónoma e histórica*. Y lo que la situación de diáspora permitía hasta ahora, la participación unilateral en los conflictos entre los pueblos, ese resto de escrúpulo decisorio en cuestiones de política exterior, el nacionalsocialismo lo ha erradicado: nos ha expulsado con una determinación inaudita a *un* rincón del mundo y, de este modo, nos ha mostrado el frente de parte del que estamos y por el que moriremos. Ningún conflicto de lealtades menoscaba esta vez la claridad de nuestra posición como personalidad nacional.

No es la primera guerra de la era moderna en la que los judíos participan. Pero es la primera en la que el *pueblo judío como tal* combate. La diferencia está clara: desde la emancipación los hijos de nuestro pueblo han luchado en todos los bandos en muchas guerras entre los pueblos europeos. Nunca, empero, *en nuestra historia de Galuth en general*, el pueblo judío había podido luchar, a través de sus hijos como totalidad, en su propio bando y en defensa de lo suyo. Ese caso llega ahora. Esto conforma la novedad y la excepcionalidad históricas de *esta* guerra. Por eso es para nosotros un *bellum judaicum* en el sentido más profundo de la palabra, la primera guerra desde el fin de nuestra existencia como Estado. Pero en contraposición con aquel último *bellum judaicum*, éste –esperemos– no será una guerra de la catástrofe, sino una guerra de nuestra salvación de la catástrofe judía; no Judá contra el mundo, sino Judá con el mundo contra el enemigo mundial.

Esta guerra también es, en sentido figurado, la primera guerra de *religiones* del mundo moderno. Esta su parte *ideal* trasciende todas las expectativas y cálculos de los gobiernos en combate y se fundamenta en el despliegue de los frentes en sí mismos. Necesariamente –e independientemente del grado de conciencia–, será una guerra entre dos *principios*; entre uno, que bajo forma de la humanidad cristiana-occidental también administra el legado de *Israel* al mundo; y el otro, el culto al poder deshumanizado, que supone la absoluta negación de ese legado. El nacionalsocialismo fue el primero en conceptualizarlo así al calificar el cristianismo como judaización de la humanidad europea e incluirlo en su antisemitis-

mo *metafísico*. Las Iglesias también lo percibieron cuando –por primera vez– consideraron esta lucha contra el judaísmo como un ataque contra sus propios fundamentos espirituales de raíz judía. También la civilización racional-humana de la moderna Europa, liberada de la religión, con su dominio de los instintos, su ética de la conciencia y su respeto al hombre, es al fin y al cabo un vástago de esta gran herencia espiritual, cuya fuente fue la Revelación. Por ello el nacionalsocialismo, como antagonista de todos estos valores, como *paganismo* en sentido profundo, ha traído consigo la paradoja aparente de que un *bellum christianum* pueda ser al mismo tiempo un *bellum judaicum*. Las anteriores guerras de religión en Europa eran luchas entre cristianos, y no nos concernían a los judíos; ésta es una lucha totalmente antipagana y, en su simplificación elemental, deja traslucir de pronto los fundamentos comunes que hermanan nuestro judaísmo con la cultura cristiana-occidental. El patrimonio histórico inmemorial de nuestra estirpe ha sido emplazado a participar en esta guerra. También en este sentido, pues, esta guerra es un *bellum judaicum* y clama porque ocupemos nuestros puestos.

¿En qué podría consistir nuestra participación en esta guerra? En el nivel individual, por supuesto, tendrá lugar en todos los terrenos de los que se compone directa o indirectamente la guerra moderna. Pero aquí hablamos de lo colectivo y de lo absoluto, aunque sea en la forma más externa de participación, la militar. Deseamos y esperamos que aparezcan *formaciones judías* como tales que combatan en las filas de los aliados, y justamente allí donde el encuentro con *nuestro* enemigo, con

los ejércitos del III Reich, tenga lugar directamente. En una palabra: queremos una *legión judía en el frente occidental*. En diversos países se están creando legiones checas, polacas; sería una vergüenza eterna para el pueblo judío si nosotros, más afectados que cualquier otro, no hiciéramos ondear nuestra bandera junto a la suya en el escenario principal de la guerra. Esperamos esta acción del pueblo judío, la prueba de su hombría, su aportación a la potestad sobre su propio destino.

Esta legión debe ser una legión de judíos de todas partes, esto es, una legión del judaísmo mundial. Su base de reclutamiento es la diáspora entera extendida al margen del área de influencia de Hitler, sobre todo de los lugares de encuentro de los desplazados por la tiranía hitleriana. Si no nos equivocamos por completo acerca del pundonor de las personas judías, éstas tendrán una especial sensibilidad hacia este llamamiento, pues lo han esperado con impaciencia y lo reciben con entusiasmo. La esperanza también la ponemos, en segundo término, en la reserva del pueblo judío más grande y todavía intacta tras los reveses de los últimos años de todo el mundo: América.

En una legión multijudía de estas características también debe estar representada *Palestina*. Como el grupo políticamente más maduro del judaísmo, como el único *nacionalmente emancipado*, el grupo palestino tiene obligaciones acrecentadas en esta iniciativa y como ejemplo para la totalidad de la nación judía. Palestina no es el asilo ante los bienes del *Golah*, sino vanguardia del *Golah*. El sionismo no es una cuestión pequeñopalestina. Ese deber de todo el pueblo judío

tiene para el Jischuw algo *añadido*: no está en contradicción con la defensa de nuestra posición local, sino que la complementa desde un punto de vista más elevado. La prioridad natural de la defensa local no es discutible, pero no puede ser esgrimida como motivo para que la fuerza viril de la Palestina judía en esta alianza de pueblos hacia el todo se contente con el papel de mera guarnición, y que la simple espera a ulteriores avances locales proporcione a cada cual una excusa cómoda a la limitación de su espíritu de sacrificio.

El verdadero frente de un país puede encontrarse en las circunstancias actuales muy lejos. La perspectiva puramente local no haría justicia ni a la verdadera implicación de Palestina en las decisiones mundiales ni a su misión moral por el judaísmo universal. Sería una traición a la concepción verdaderamente nacional, una traición de Palestina ante el sentido correcto del sionismo, que dice: *chaluziuth* [existencia pionera] para Todo-Israel. La decisión sobre Palestina también se tomará en los campos de batalla de Europa. Una nueva legitimación de nuestras aspiraciones sobre Palestina sólo la encontraremos allí. Un destacamento palestino –sobre su tamaño no podemos precisar nada– no puede faltar en la legión multijudía de la guerra contra Hitler. En este kibbuz haggalujoht militar [unión de los judíos de la diáspora] no puede faltar un núcleo sionista.

La preocupación por la correcta defensa de las fuerzas palestino-judías es cosa de instancias responsables que sabrán valorar el resultado de este llamamiento –que sólo puede resultar demasiado pequeño y nunca demasiado grande– a sus ojos; el

objetivo del llamamiento no es una cuestión de la decisión *personal* por el puesto *más peligroso*. El individuo apenas podrá juzgar si la frontera está situada por delante o por detrás de él; lo único que debe preguntarse es a qué estoy *dispuesto*. Su decisión es a la postre humana, y no política. No dejará de decidirse por la misión difícil ante el temor de que *demasiados* hubieran hecho la misma elección. Un demasiado es fácil de corregir: el que se ha presentado a la opción ilimitada, siempre se dejará mandar en una más circunscrita. Lo contrario ya es algo más complicado.

Todavía hay que añadir algo para aclarar nuestra actitud interna y nuestra posición externa: más allá de los logros en el terreno judío-político, que en el cumplimiento de nuestros fines más preciados esperamos conseguir del desenlace de esta guerra –y cada cual es bien libre de cultivar tales esperanzas–; ellos no pueden *condicionar* nuestra participación. ¿Frente a quién, por otra parte? Nuestro axioma es que esta guerra es desde una óptica totalmente judía "nuestra guerra". Es por eso por lo que no estamos en posición de *ofrecer* nuestra ayuda en un asunto ajeno y esgrimir entonces la cuestión de la contraprestación, sino que arriesgamos lo nuestro allí donde, desde el principio y al margen de toda elección, *somos* los interesados. La actitud *do ut des* falsearía todos los presupuestos de esta guerra como un asunto que nos es el más propio. Debemos ser conscientes de ello y tampoco generar fuera malentendidos en este sentido: luchando no ayudamos a otros a cambio de una compensación, sino a nosotros mismos en prevención de nuestro aniquilamiento y el restablecimiento de nuestra dignidad.

Que nuestro alineamiento estuviera ligado a reivindicaciones no haría sino desvalorizarlo. En cualquier caso nuestra causa está ligada a esta guerra, y todo el mundo lo sabe. Con la misma espontaneidad que el bando junto al que queremos luchar, en realidad de un modo todavía más espontáneo, somos combatientes. Desde este punto de vista la situación no responde en absoluto al hecho de que primero hayamos escogido bando y luego nos unamos a él, sino al revés: su declaración de guerra a Hitler *nos* da la oportunidad de *hacer* efectivamente también nosotros esa guerra que nos habían impuesto durante tanto tiempo. La base de nuestra alianza son las declaraciones del Primer Ministro de que esta guerra debe durar *till Hitlerism is destroyed*: de otro modo no sería posible. La erradicación de Hitler es un fin en sí mismo –por el momento es *el* fin– y nuestro *derecho* a participar (y no nuestra "oferta" a hacerlo) no podemos sino fundamentarlo en nuestro interés primordial: la eliminación de Hitler. Por eso el pueblo judío como totalidad no tiene otro objetivo en la contienda que ése, y la implicación no puede ser condicionada, debe ser incondicional. El instante en el que se nos hace viable cooperar con ese fin, esto es, cuando ese fin empieza por primera vez a ser siquiera posible, no es el momento para los cálculos, aunque éstos respondan a nuestros objetivos más justificados. Debemos, pues, ir a la guerra sin mirar de soslayo, sin conjeturas sobre alguno de sus posibles resultados al margen de éste. Sólo entonces podremos decir que la primera guerra que hizo el pueblo judío en su nueva era fue una guerra *defensiva* en sentido puro.

> ¡Hombres judíos! Una generación que vivió la guerra mundial con conciencia está prevenida contra la posibilidad de meterse alegremente en una guerra, de llamarse a engaño sobre su atrocidad. Pero *con* esta certeza, a la que se suma el saber tras seis años de ignominia hitleriana, juramos que esta guerra debe ser emprendida por los judíos y que deben combatir allí donde sea más duro, y donde podamos mirar a los ojos a nuestro enemigo principal. Tampoco necesitamos engañarnos acerca de la seguridad sobre su desenlace a la hora de decidir sobre nuestra participación. Basta con saber cuál es la alternativa: si ganan las potencias occidentales –y en eso confiamos–, Hitler es derrocado y vuelve a haber esperanzas de vida para el pueblo judío. Si gana Hitler, eso significará nuestra destrucción, aquí y en cualquier parte: entonces, al menos, muramos combatiendo. Ocioso es, empero, en el inicio de un escenario histórico tan violento querer ver más allá del objetivo inmediato y preguntarse cómo será el mundo después. Ateniéndonos a los hechos, el objetivo inmediato es más que suficiente: la derrota de Hitler. Comportémonos de tal modo que un día nuestros nietos no tengan que avergonzarse de nosotros.

Tenía claro que mi llamamiento, dado que estaba redactado en alemán, llegaría principalmente a los inmigrados procedentes de zonas germano parlantes. Empecé, pues, a repartirlo. En primer lugar me ocupé de que se convocara una reunión en Jerusalén que debía tener lugar (el 6 de octubre de 1939) en la casa de un personaje preeminente del círculo sionista alemán, un compañero de asociación mayor que yo llamado Gus-

tav Krojanker. Allí se reunieron un buen número de personas[2], de las cuales ninguna podría haberse alistado, pero cuyo apoyo moral e influencia necesitaba para promover el asunto. Todos los asistentes se dejaron convencer de que debíamos intentar organizar una manifiesta participación judía en la guerra al lado de los aliados, siguiendo el ejemplo de la llamada "legión judía", formada por voluntarios judíos americanos durante la I Guerra Mundial, que participó –ya bajo el signo de la Declaración de Balfour–, bajo bandera británica, en la conquista de Palestina[3]. En este caso, por cierto, se trataba del enemigo universal, que también era el enemigo del pueblo judío y cuya victoria hubiera supuesto nuestro exterminio. También había unanimidad sobre el hecho de que sin falta debíamos estar activamente presentes en los escenarios bélicos, y no en la periferia. Yo creía, naturalmente, que el centro de las batallas estaría situado, como en la I Guerra Mundial, en Francia, pues apostaba por la calidad del ejército francés y de los cuerpos expedicionarios británicos y pensaba que serían los contrincantes militares más efectivos de Hitler. Algo así como una derrota rápida de Francia, en aquel momento, nadie se lo podía imaginar.

Después de haber convencido a este círculo distribuí algunas copias de mi llamamiento con ayuda de otros judíos originarios de Alemania. No obstante creo que no llegó a demasiada gente porque no estaba escrito en hebreo. Lo más importante desde mi punto de vista era encontrar entrada en el ejército, y a ello consagré mis esfuerzos durante un tiempo. Tuve una entrevista con el mando militar inglés o quizá también con su ayudante y expuse nuestra petición: la creación de unidades de tropa de todos los cuerpos en las que se pudieran alistar voluntarios judíos que pudieran comba-

tir bajo mando británico, pero como unidades judías reconocibles con bandera propia. Dije enseguida: "Pensamos en incorporarnos al frente occidental". La reacción inglesa fue muy fría: "Haremos las cosas a nuestra manera". Salvo cortesía, no obtuve siquiera una palabra de ánimo, por ejemplo, decirme que nuestra petición al menos sería cursada a Londres. Al fin y al cabo se trataba de una iniciativa personal detrás de la cual había poca autoridad. La Jewish Agency (*Sochnut*), que por lo demás actuaba de interlocutor del sionismo internacional y del Jischuw con los ingleses, no estaba implicada, y tampoco allí fueron alentadores. Dijeron: "Esto es una cuestión política que abordaremos a su debido tiempo con las autoridades y por los canales correctos", y no estaban en absoluto de acuerdo con que se intentara algo así desde abajo y sin autorización. Me hicieron patente que la Jewish Agency tenía intereses especiales en Palestina y que cualquier idea de una participación armada judía se conectaría con la causa sionista. En todo caso eran de la opinión de que esa guerra superaba los intereses sionistas locales. Hasta entonces habíamos sufrido ataques activos de los árabes, que sólo se detuvieron porque había empezado la guerra: la presencia militar inglesa en la zona se fortaleció tanto, al tiempo que obtenía autonomía para atacar, que el levantamiento árabe, por así decirlo, se diluyó[4]. Palestina, u Oriente Próximo, se convirtió en adelante en escenario bélico, o al menos potencialmente. De hecho eso no sucedió hasta que Italia –como es sabido, en 1940, y no en 1939– no hubo entrado en guerra. Italia era la potencia colonial de Líbano, mientras que Alemania, por el momento, no tenía base alguna en Oriente Próximo. Pero en cualquier caso, que Oriente Próximo iba a ser un escenario bélico potencial estaba claro y, aunque en ese

momento no conocía los planes de la Jewish Agency, era consciente de que –y éste era el elemento decisivo por parte judía que les hacía titubear– en modo alguno estaban convencidos de la idea de utilizar nuestras fuerzas militares en la guerra, lejos de Palestina, ya que podían producirse situaciones en las que precisamente la presencia aquí de militares judíos armados pudiera ser conveniente. A todas esas reflexiones yo oponía que nuestro futuro se decidiría en primer lugar por el resultado de esta guerra, que lo que hiciésemos localmente en Palestina era totalmente inútil en caso de vencer Hitler, mientras que una victoria aliada nos conferiría libertad de movimientos para nuestra misión en Palestina. La prioridad desde mi punto de vista estaba claramente en la derrota de Hitler, lo que desde la fracción judía se discutía. Tuve algunas discusiones con cargos judíos que decían: "Lo más importante es que nos consolidemos en el territorio y procuremos estar armados por si fuerzas enemigas llegasen aquí". En una discusión que tuve en Tel Aviv alguien esgrimió contra mis argumentos: "Hasta cierto punto estamos bajo el radio de acción del Ejército Rojo; de un salto, por así decir, puede plantarse en Persia y en el Mar Negro. Éste es un peligro tan inminente que eventualmente no es Hitler a quien debemos temer en primera instancia". Este tipo de cosas se le pasaban a la gente por la imaginación.

Después de haber sido rechazados por los ingleses de manera educada y amigable, Walter Gross y yo intentamos entrevistarnos con el Cónsul General francés en Jerusalén y le expusimos –me lo había preparado todo en francés– nuestro deseo de poner a disposición del Alto Mando francés un ejército judío formado por voluntarios. Aclaramos que las tropas estarían bajo mando francés, pero que lucharían con bandera pro-

pia: *pour l'honneur du drapeau*. El cónsul estuvo muy cortés y amable y dijo: "Sí, existe un procedimiento para que voluntarios de otras naciones se alisten: la Legión Extranjera". Entonces le expliqué que eso era precisamente lo que no queríamos. ¡No la Legión Extranjera, sino tropas de combate bajo bandera propia! Uniforme francés, sí; mando francés, sí; oficiales franceses, sí, pero no en la Legión Extranjera. La Legión Extranjera, empero, era lo máximo que nos quería ofrecer, y en eso quedó. Nuestros esfuerzos quedaron así descafeinados. Tanto la Jewish Agency como los mandos inglés y francés prestaron por entonces oídos sordos. Por otra parte teníamos bastante claro que sin el apoyo de la Jewish Agency no podíamos hacer por ahora otra cosa que observar el curso de los acontecimientos bélicos. Éstos no se hicieron esperar y llegaron los conocidos acontecimientos del año 1940, que al fin y al cabo tuvieron como consecuencia que Inglaterra se quedase sola.

En apoyo de mi tentativa sólo había un pequeño grupo de diletantes llenos de entusiasmo que creían que algo así también se podía emprender y llevar a cabo sin demasiada organización. Habíamos alimentado la idea, creyendo que respondería de inmediato al orgullo y abnegación judíos, de tal modo que las voces de los jóvenes judíos, que no hacían sino esperar impacientes su oportunidad, nos llegarían volando. Nuestros cálculos eran erróneos. Y encima ninguna organización judía nos respaldaba. Lo que ocurría entre bastidores no podía saberlo. George Lichtheim, con sus sensatos conocimientos políticos y su satírico temperamento, me mostró que yo me había metido en esto como si fuera Parsifal, el mentecato, mientras la dinámica política avanzaba por derroteros totalmente distintos. Y tenía razón. Mis amigos estaban muy im-

presionados conmigo, pero de momento –no por mí, sino por amor a sí mismos– respiraron aliviados al ver que la cosa no salía bien. Acabó por ponerse de manifiesto que de hecho yo fui el único en alistarme, con la excepción al principio de Walter Gross, pero que se quedó por el camino entre septiembre de 1939 y agosto de 1940 porque su esposa Lola, que acababa de tener un hijo, con mucha decisión y con gran perspicacia, se quedó embarazada de nuevo: quería evitar que su Walter participara en la locura de Hans Jonas.

Tras la derrota de Francia me llegó la noticia de la Jewish Agency y de la Hagana de que se había llegado a no sé qué acuerdos con el Alto Mando inglés y que se creaban unidades palestinas de voluntarios. Se podía ir a Sarafant y someterse a una revisión médica militar. Fui y me declararon apto para el servicio. Con 37 años ya no era lo suficientemente joven para servir en infantería, pero me cogieron en la First Palestine Anti-Aircraft Battery. Podías alistarte en infantería, artillería, ingenieros y para las fuerzas aéreas, en este caso sólo para el servicio de tierra. La formación de los pilotos tenía que hacerse en Inglaterra. Las unidades de voluntarios no estaban bajo un mando unitario, sino que eran dispersadas: las unidades de infantería fueron enviadas al norte de África, mientras que las baterías antiaéreas se situaron en Haifa contra los ataques aéreos procedentes de Damasco y Beirut, donde los franceses de Vichy luchaban ahora en el bando alemán. En las baterías, en cuyo manejo fui adiestrado, había muchos jóvenes judíos; en primer término, emigrantes de última hora que habían salido de Alemania, Austria y Checoslovaquia huyendo de Hitler[5], pero también hombres de los kibbuzim, que habían sido exhortados por la Hagana a alistarse voluntariamente para que pudieran reunir experiencia suficiente para la

formación militar en todos los tipos de armas del futuro ejército judío. El interés de las autoridades judías se centraba sobre todo en la posguerra. Por este motivo la Hagana decidía quién recibía su formación en el ejército inglés y quién se quedaba en Palestina. Al hermano de Lore, Franz, por ejemplo, le rechazaron la petición de alistarse como voluntario porque les era más útil en el sitio. Mi batería estaba compuesta, por una parte, de voluntarios individuales que se habían alistado –como yo– por propia decisión, y de esos que habían sido escogidos clandestinamente para ello en organizaciones judías. Los kibbuzniks pertenecían todos a la última categoría mencionada. Entre ellos había sabres, que ya habían nacido en el país y habían crecido en el campo, chavales fuertes y excelentes soldados para los que Hitler y el judaísmo alemán eran un mundo lejano. Por otra parte, había los que se sentían comprometidos de un modo directo, porque venían de allí y tenían en la mente el destino de sus propias familias, que todavía estaban allí. Entre ellos había un voluntario originario de Metz, el único universitario aparte de mí, que había abandonado su plaza de botánico en la Universidad Hebrea. Se llamaba Michael Evnari, originariamente Walter Schwarz, un experto en irrigación que había hecho de la fundación del Negev la misión de su vida, un hombre extraordinario, algo más joven que yo. En el terreno militar era mucho mejor que yo y acabó siendo sargento mayor, el rango mayor de la escala de suboficiales. Se negaba a ir a Inglaterra a formarse como oficial porque –como yo– quería formar parte del grupo[6]. Algunos de los que realmente estaban dotados para la milicia fueron enviados en el decurso de la guerra a Inglaterra para recibir un curso de oficial, y cuando volvieron hacía tiempo que había acabado la campaña con Ita-

lia. Entre ellos había uno que yo estimaba especialmente y al que seguí unido más tarde, en mi vida posterior: había nacido en América pero de muy pequeño se había trasladado a Palestina con sus padres sionistas, un sargento primero, que ya en Chipre y en Italia, y más tarde en la guerra de independencia, fue mi superior inmediato. Originariamente su nombre era Josef Levin y se lo cambió por Josef Nevo. Más adelante fue general del ejército israelí. De él aprendí a apreciar la diferencia entre el que realmente posee madera para dirigir ejércitos y el que sólo tiene la voluntad de ser un buen soldado. Entre los últimos me cuento yo. Josef Levin, por el contrario, era muy frío ante el peligro, como si no sintiera ningún miedo por su vida, y era capaz de tomar sus propias decisiones, exponiéndose a sí mismo al peligro. A esas dos personas, Evenari y Levin, quiero mencionarles especialmente como mis camaradas durante la guerra, con ellos pasé esos cinco años enteros. A ambos les vi más tarde, y cuando nos encontrábamos siempre acabábamos abrazándonos. Compartir una experiencia de guerra crea lazos irrompibles. Todavía me acuerdo de cuando, después de muchos años, me reencontré con Levin, que entonces ya era Nevo. Ya tenía a sus espaldas una gran carrera militar y había sido general en la campaña del Sinaí de 1956 y, en 1967, en la Guerra de los Seis Días; luego se había metido en política y se había convertido en el alcalde de Herzliya. En una ocasión nos vimos en América, a donde había venido de visita, pero luego habían pasado años sin saber nada el uno del otro. Un día, me explicó, puso la radio y su mujer dijo de pronto: "Éste es Hans Jonas. Es su voz". Justamente estaba en un congreso en Israel, del que radiaron una parte. Había hecho acopio de todo el hebreo que sabía y había participado en Haifa en una peque-

ña discusión sobre temas penales, que fue retransmitida. Entonces recibí una invitación suya y se estableció una entrañable amistad.

En nuestra batería antiaérea hablábamos todos en hebreo, a pesar de que los miembros procedentes de Centroeuropa hablaban entre ellos en alemán. Nuestros superiores –verdaderos oficiales– al principio eran ingleses. Que los más dotados de entre nosotros fueran enviados a la formación de oficiales a Inglaterra tuvo como consecuencia que los oficiales ingleses fueran siendo sustituidos por oficiales judíos de habla hebrea provenientes de Palestina. Primero estuvimos estacionados en el país para defender las refinerías de petróleo de Haifa, pero luego fuimos destinados a Chipre, que también resultó bombardeado. La campaña del Norte de África, en la que los alemanes habían cosechado muchas victorias, constituía un peligro constante para la navegación por el Mediterráneo de las tropas inglesas de refuerzo, y Chipre era una posición importante. En Chipre empecé a aprender griego moderno y provocaba una verdadera conmoción entre los campesinos cuando me ponía a recitar a Homero en las tabernas. Fue una época bonita la de Chipre, pero empezaba a impacientarme porque quería ir allí donde la cosa estaba realmente al rojo. Yo estaba entre los chiflados que pedimos el traslado a Inglaterra para, desde allí, poder formar parte de la invasión europea. La cosa no prosperó. Pero a cambio conseguimos otra cosa, muy decisiva: que Churchill, contra la oposición de sus generales, reconociera el sentido moral de la causa judía y permitiese que, a partir de las diferentes unidades de los distintos cuerpos en que habíamos sido dispersados, nos reuniéramos en una única formación militar. Así nació oficialmente, en septiembre de 1944, el Jewish Brigade Group[7]. Había una gran

diferencia entre que hubiera unidades judías aquí y allá, combatiendo en el Norte de África, en Tobruk o en el Desierto del Oeste, aunque la Artillería se había quedado estacionada en los alrededores de la patria, y que hubiera una brigada judía propia. Churchill incluso dispuso que tuviéramos una insignia: azul y blanca con una Estrella de David dorada prendida. Además Churchill abrió la Brigada a solicitudes de transferencia de otras fracciones de las fuerzas de combate británicas, de manera que de pronto tuvimos una gran afluencia de jóvenes soldados judíos de Inglaterra, Sudáfrica, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, de tal modo que ya no éramos una brigada palestina, sino una brigada realmente judía. Fue sorprendente la cantidad de gente que hizo uso de esa posibilidad de ser transferidos.

El Jewish Brigade Group que, a excepción de las fuerzas aéreas, contenía todos los cuerpos, finalmente pudo entrar en acción en la batalla final, pues fuimos trasladados a Italia. La invasión de Europa se desarrolló al principio desde el sur. La fase decisiva tuvo lugar en Normandía, pero primero, como yo había previsto en la apuesta que ya he mencionado, hubo el desembarco del Norte de África, y desde ese momento supe que antes o después nos llegaría también a nosotros el turno. La Brigada se iba formando en diversas posiciones hasta que nos embarcaron y en 1944 llegamos al sur de Italia y nos juntaron a todos. Entretanto me había convertido en un experto en artillería antiaérea automática y, tras haber sido instruido especialmente en mecánica y reparación de artillería, me hicieron cabo artillero de mi batería. Primero llegamos a Alejandría y, de allí, a un gran campo de entrenamiento militar a orillas de la costa occidental, donde aprendimos artillería de campaña. Junto a nuestra artillería

antiaérea –bofos daneses– nos dieron como arma más importante la pieza de campaña principal del ejército británico, una de 75 mm. En comparación con la artillería pesada, ésta era relativamente fácil de transportar, y se podía situar en primera línea, inmediatamente tras la línea de Infantería. Esta readaptación duró unas cuantas semanas, y entonces tuvimos permiso para volver a casa, pues era evidente que, desde el lugar al que nos destinaban, ya no sería posible. Como no podíamos avisar por carta, la primera hornada de embarcados se llevó el encargo de los camaradas: "Por favor, avisa a mi esposa o a fulanito de que llegaré tal y tal día". También Lore recibió así la noticia de mi llegada. Hacía mucho que no iba de permiso porque, una vez fuera del país, eso sólo era posible excepcionalmente. Salimos de Alejandría con el ferrocarril y desde Port Said, a través del Canal de Suez, fuimos transportados en grandes vagones de ganado, subimos hacia el norte a través del Sinaí y llegamos, de madrugada, a las tres, a la estación de Haifa. Desde allí subí a zancadas cargado con el petate el Carmelo. A unos doscientos o trescientos metros sobre el mar estaba situada, en la ladera de Hadar Har Karmel, una parte de la ciudad de Haifa que era totalmente judía. Sabía que Lore tenía una habitación en el tercer piso, y al ver luz emití nuestro silbido. Lore abrió la ventana y bajó para abrirme la puerta. Como sabíamos que ese sería el último permiso, le hice reservar una habitación para dos o tres noches en el mejor y más caro hotel del Carmelo. Y cuando Lore se despertó por la mañana, ¡yo no estaba a su lado, sino en el suelo! A lo largo de mi época de militar me había acostumbrado a dormir sobre tablas tan duras que ya no era capaz de dormir sobre un colchón blando en una cama, de manera que cuando Lore se hubo dormido eché algo de ropa al

suelo y allí me estiré y dormí sobre un colchón algo más duro: sobre el embaldosado.

Y entonces –volviendo por Alejandría– nos dirigimos a Italia. Desembarcamos en Taranto, el antiguo Tarent, situado en el empeine de la bota italiana, desde donde nos desplazaríamos hacia el norte. Allá donde llegábamos, salían judíos de sus escondrijos porque había corrido la voz: "¡Tropas judías se aproximan!". Por entonces ya habíamos oído rumores sobre el destino de los judíos en Europa, pues había habido algunos intentos de averiguar ese misterio, por ejemplo, la famosa misión del sionista procedente de Italia Enzo Sereni, el cual, tras la derrota francesa, abjuró de su pacifismo, se metió en los servicios secretos británicos y en mayo de 1944 llegó a Yugoslavia con un grupo de paracaidistas para establecer contacto con grupos de partisanos. Sereni fue detenido por los alemanes y, más tarde, asesinado en Dachau, y la mayoría de los de su grupo también murieron[8]. Las noticias que llegaban del este de Europa eran vagas e imprecisas y nadie podía asegurar que fueran auténticas. Lo único claro es que en los territorios ocupados por los alemanes estaban sucediendo cosas espantosas. También habíamos oído hablar de deportaciones; barrios enteros de judíos habían sido evacuados y eso no se pudo mantener en secreto ni siquiera durante la guerra. Pero a dónde eran llevados y lo que era de ellos seguía estando poco claro. Sabíamos de la existencia de los guetos, también de campos de concentración, pero sobre las cámaras de gas no habíamos oído nada. Hasta que llegamos a Italia no se nos abrieron los ojos, pues a medida que íbamos avanzando, íbamos oyendo cosas cada vez más terribles. Pero también supimos que la población italiana en muchos casos había escondido, atendido, protegido de la Gestapo y trasladado clandestinamente de

un lado para otro a judíos. El amor que ya sentía por Italia se convirtió entonces en amor a los italianos que, en comparación con todos los demás pueblos europeos, incluidos los holandeses, se habían distinguido por no ser mansos ante el Estado. No se habían plegado del todo a las leyes y disposiciones procedentes de Roma, pues en sus almas había arraigado un vivo elemento anarquista. El italiano de a pie, campesino o urbanita, estaba infinitamente por encima del alemán por el hecho de que no permitía que el Estado se inmiscuyera en las cuestiones humanas. Incluso el fascismo, que al fin y al cabo es un invento italiano, no había conseguido en absoluto que la población se dejara engañar acerca de los deberes para con el prójimo. Oíamos cosas que nos llenaban los ojos de lágrimas. En una ocasión nos encontramos a una mujer con su hija, que en aquel momento quizá tendría dieciséis o dieciocho años. Ambas –procedían de Alemania, padre no había– habían huido a Italia y habían ido pasando de lugar en lugar durante años. Al final, cuando las deportaciones también se extendieron a Italia y fueron controladas directamente por la Gestapo alemana, llegaron ilegalmente a un pueblo en el que buscaban refugio sin cartilla de racionamiento. El domingo posterior a su llegada –pudieron quedarse con una familia campesina– el cura había dicho durante su sermón en la iglesia: "Ahora viven entre nosotros algunos perseguidos. Y ninguno de mis feligreses debe hablar sobre su presencia aquí ni informar de ella". Y así se hizo, se las alimentó y escondió. A menudo era el bajo clero el que más ayudaba, mientras las altas autoridades eclesiásticas callaban.

Al final de la guerra, cuando las tropas alemanas capitularon en Italia el 29 de abril de 1945, tras la batalla de Senio, la única gran batalla en la que participé

y que se saldó con la ruptura de las líneas alemanas, volvimos a avanzar y llegamos como liberadores a Bolonia, donde las chicas nos besaban. El contacto con Lore sólo fue posible durante muchos meses, no, durante años, por carta. Escribía dos clases de cartas, que identificaba de manera diferenciada: cartas de amor y "cartas formativas". En las últimas empecé, durante el servicio en el campo de batalla, a desarrollar mi filosofía. Lejos de los libros, sin medio alguno para una labor de investigación intelectual, me confronté con aquello de lo que la filosofía debería ocuparse en realidad, esto es, la cuestión del ser propio y del ser del mundo que te rodea. De manera que empecé a reflexionar sobre qué podía significar para la doctrina del ser que existan organismos y qué sentido tiene la esencia de la existencia orgánica, incluida la de la conciencia, los sentidos y el espíritu, para la vida; todo eso lo razonaba en cartas[9]. En las cartas enviadas a través del correo de campaña no podíamos decir el lugar en el que nos encontrábamos, pues era secreto militar. Aún así a menudo lograba comunicárselo a Lore de manera cifrada. Cuando estuvimos en Roma (lo que tampoco es que fuera un gran secreto, pues hacía tiempo que había sido conquistada) y pude visitar las colecciones vaticanas, le envié una postal[10]. Allí había restos de frescos que alguna vez habían decorado parte del Vaticano, pero que más tarde habían sido destruidos: *Ángel musicante*, de Melozzo da Forli. *Melozzo* es el nombre, *da Forli* designa el lugar en el que nació. Un cuadro inofensivo. Muchos recuerdos. Tu amado. Más adelante estuvimos estacionados cerca de Rabean, donde el frente se extendía a lo largo del pequeño río Senio. Nuestro cuartel general era el pueblecito de Forli, y en una de las cartas me limité a recordarle a Lore que le había enviado ese cuadro de un

ángel desde el Vaticano. Entonces supo que estábamos en Forli. De este modo, con ayuda de alguna postal, podía engañar a la censura.

Finalmente estuvimos acuartelados en Udine, en el norte de Italia. Allí escuché la más hermosa historia de toda la guerra. En el mercado de la ciudad –algunos camaradas y yo mismo resultábamos identificables por las charreteras blancas y azules con la Estrella de David– dos judías mayores se dirigieron a nosotros. Preguntaron si sabíamos alemán, y nos sentamos en medio del gentío que había en Udine, donde justamente era día de mercado, para que nos contaran su historia. Procedían de Trieste, que había pertenecido a Austria hasta el final de la guerra, pero que, a raíz de la derrota austriaca, había pasado a ser italiana. Cuando la persecución de los judíos estaba plenamente activa en Alemania, en Trieste aún estaban relativamente a salvo, pues Mussolini no compartió inmediatamente la política antijudía de Hitler. Sin embargo, al final también llegó allí el tiempo de las deportaciones inminentes, y decidieron trasladarse más al sur. Ésta parecía haber sido la consigna entre los judíos: cuanto más nos adentremos en Italia, más seguros estaremos. Se llevaron sólo el equipaje de mano, las joyas y dinero suelto, y se fueron a la estación para tomar un tren hacia el sur. En el momento en el que se acercaban a la barrera que llevaba a las vías después de mostrar el billete, se dieron cuenta de que, junto a los revisores, había funcionarios de seguridad de la Gestapo y sus homólogos italianos. Mientras seguían allí de pie, desconcertadas e intentando pensar qué debían hacer, vieron que un ferroviario italiano les hacía señales con una luz y las dirigía hacia un sitio por el cual podían pasar, sin ser controladas, por la barrera y acceder a las vías. No hizo falta ni una palabra, se había dado

cuenta de lo que estaba pasando ante sus ojos. Se bajaron en Udine, estuvieron deambulando por uno de los barrios y encontraron una buhardilla sin amueblar, en la que no había ni camas. En cualquier caso allí se instalaron sin necesidad de ningún permiso policial. Pero en el vecindario su llegada no pasó desapercibida. Dos días y dos noches después de su llegada un gran camión de carga se paró ante la casa. Dos hombres bajaron un par de camas con colchones, los subieron por las escaleras y llamaron a la puerta. Cuando las mujeres abrieron, temblando, los hombres les dijeron que su Eminencia, el Arzobispo de Trieste, se había enterado de su situación y les enviaba esto para hacerles la vida algo más llevadera. Desde entonces vivieron en esa buhardilla y fueron desprendiéndose de todas sus joyas para poder comprar alimentos en el mercado negro, pues no tenían, naturalmente, cartilla de racionamiento. Un día, cuando sus medios ya estaban prácticamente agotados, se enteraron de que en otra zona de la ciudad una estraperlista vendía manteca de cerdo. Se apresuraron a ir y compraron un kilo por un precio desorbitado, y se lo llevaron a casa. Cuando ya había oscurecido llamaron a la puerta. Cuando, presas del pánico, abrieron, allí estaba la comerciante a la que al mediodía habían comprado el tocino, que les dijo: "Les ruego que me disculpen. Esta mañana me han comprado una cosa. No sabía con quién estaba tratando. Luego me han explicado quiénes son y dónde viven. No aceptaré su dinero". Les devolvió el dinero, se dio la vuelta y se fue. Esta historia me la contaron las dos mujeres, que eran hermanas, por cierto, y añadieron al final: "Y ahora quizá entienda usted por qué no queremos ir a Palestina, sino que deseamos pasar el ocaso de nuestras vidas entre el pueblo italiano". Por supuesto que, allí donde íbamos,

nos imponíamos la misión de decir a los supervivientes que debían emigrar a Palestina, a quién debían dirigirse y cómo podían conseguirlo. Otros miembros de la Brigada Judía, al parecer, también se lo habían propuesto, y por eso ahora nos explicaban esta bonita historia para justificar el hecho de que quisieran quedarse. Muestra también por qué cultivo tan tiernos sentimientos hacia los italianos, pues he oído muchas historias parecidas[11].

VIII
Viajando por una Alemania arrasada

Tras la breve estancia en Udine, a medida que nos íbamos adentrando hacia el norte, más atrocidades llegaban a nuestros oídos. Toda la Brigada, unos diez o doce mil hombres, atravesábamos con todo el equipo –el parque móvil, el armamento y el carro con las municiones– la parte austriaca de los Alpes y pisamos al fin suelo alemán en Garmisch-Partenkirche. A finales de mayo o inicios de junio, en el camino a Ulm, pasamos, antes de alcanzar la autopista cerca de Augsburgo, por una carretera que de pronto se llenó de judíos. En las cercanías –en Landsberg– se encontraba un campo liberado por los aliados, en el que sólo fueron confinadas personas *displaced*. Allí se había propagado como un reguero de pólvora la noticia de que había tropas judías de camino al campo. Las personas habían salido en masa del campo, y se colocaron a lo largo de la carretera lanzándonos gritos de júbilo. Nos detuvimos y empezaron a abrazarnos y a besar la estrella de David. Habían sido liberados por los americanos, pero ahora se encontraban con judíos armados, ¡como vencedores, y no como mártires y víctimas! Empezamos a repartir nuestras raciones de carne enlatada, guisantes, café, chocolate y todo lo que teníamos. La Brigada no siguió avanzando. Pasados diez minutos tuvimos que, por mor de la disciplina militar y por razones técnicas del tráfico, reemprender la marcha, y los liberados todavía corrieron tras nosotros un tre-

cho. Había sido nuestro primer encuentro masivo con los supervivientes. Lo poco que, entre sollozos, pudieron contarnos fue nuestra primera confrontación real con el horror que había reinado para los judíos en el este de Europa. Los judíos alemanes no estaban entre ellos, la mayoría procedían de Polonia y hablaban yiddish. Pero entre nosotros había mucha gente que entendía yiddish. Aunque tuvimos poco tiempo, supimos concretamente por primera vez lo que en Italia, por los rumores, sólo podíamos intuir, y escuchamos por primera vez los nombres: Auschwitz, Treblinka, etc.

Durante la continuación de nuestro viaje, a través de Karlsruhe y Pforzheim, pasamos por las ciudades alemanas en ruinas o las vimos al menos desde la autopista. Más adelante, recorriendo Alemania, vi muchos lugares que asemejaban ciudades fantasma, sobre todo Kassel, que parecía un paisaje lunar, lleno de cráteres con ruinas que sobresalían. En ese momento sentí algo que no me gustaría volver a vivir, pero que tampoco me callaré: el sentimiento jubiloso, satisfecho o semisatisfecho de venganza. Es parte de los sentimientos innobles del corazón, pero me invadía el pensamiento de que todo aquello tan espantoso que allí había sucedido, lo que les habían hecho a nuestros congéneres, al menos no había quedado del todo impune. Hubo años de mi vida en que, a la pregunta sobre cuál había sido el momento más feliz de mi vida, habría respondido: "Aquel momento de la visión de las ciudades alemanas destruidas, que se puede percibir como justicia, como castigo divino". Hoy en día ya no diría eso, he vivido momentos muy felices en mi vida. Pero durante años esa hubiera sido sin titubear mi respuesta. Afortunadamente ya no es así.

En ese recorrido por la Alemania del sur y del sudoeste sufrí mi única "herida de guerra", descargando

de madrugada un camión. Era por la mañana y estaba supervisando cómo volvían a cargarlo todo para partir. Entonces un bidón de gasolina cilíndrico rodó desde arriba y me cayó en la cabeza. Me hice una herida muy profunda y me trasladaron, bañado en sangre, al siguiente hospital de campaña. Ya nos encontrábamos en la margen izquierda del Rin, de camino a Saarbrücken. Permanecí algunas horas en aquel hospital de campaña, me remendaron y luego, con un enorme vendaje blanco alrededor de la cabeza, a través del cual aún supuraba algo de sangre, me trasladé en coche a Saarbrücken, donde volví a incorporarme a mi unidad. Desde allí seguimos, formando una gran columna de automóviles, a través del noreste de Francia, hasta Lille. En cada uno de estos camiones, junto al conductor, iba sentado delante un mando. Como yo era, por el rango militar, sargento, me sentaba, al contrario que los soldados rasos, junto al conductor de nuestro camión. Cuando pasábamos por una ciudad, siempre nos encontrábamos a la población dando gritos de júbilo, no porque fuéramos una brigada judía, sino como tropas aliadas. Dado que, en lugar del casco de acero llevaba una venda, era objeto de grandes ovaciones: un soldado que evidentemente había combatido y había recibido una herida en la cabeza. Me señalaban con los dedos y me aplaudían, de manera que atravesé el norte de Francia con un aura de héroe del todo inmerecida. Lille era una de nuestras ciudades albergue, luego el Tournai belga, que no tardamos en abandonar. ¿Y qué hacía Dios? Nuestro último cuartel fue Venlo, a veinte kilómetros de mi ciudad natal, Mönchengladbach, a este lado de la frontera holandesa. Conocía Venlo desde mi niñez, se podía ir en bicicleta, pasabas la frontera y te tomabas un café o comprabas chocolate holandés. Desde allí, mes y medio después

de la capitulación alemana, emprendí la primera visita a mi ciudad natal.

En nuestro camino hacia Holanda habíamos ido recibiendo informaciones sobre los acontecimientos de la guerra. Por el camino incluso ocurrió que algunos de mis camaradas se escapaban de noche, se metían en cualquier casa alemana de los alrededores y mataban a sus habitantes. Eso conllevó que los mandos ingleses decidieran no encargarnos tareas de ocupación en Alemania, sino estacionarnos en Holanda. En total se produjeron dos incidentes. En la marcha a través de Austria algunas personas de nuestra Infantería consiguieron localizar una cabaña alpina en las montañas donde se habían escondido combatientes de las S.S. armadas. Pero no nos los entregaron inmediatamente, sino que los torturaron toda una noche para arrancarles confesiones. El otro incidente tuvo lugar en Alemania, en un alto nocturno: algunos de nosotros se escaparon y perpetraron un acto de venganza contra una familia que no tengo ni la menor idea de si era especialmente culpable o no. Después de eso se reconsideró el uso previsto para la Brigada y nos estacionaron en Holanda. Sin embargo podíamos movernos libremente y establecimos contacto con supervivientes judíos que llegaban de los campos. Algunos hablaban con gran amargura de otros supervivientes que habían sido *capos* en sus campos: "Si me lo encuentro y aún vive, se lo pagaré con la misma moneda". Algunos de mis compañeros organizaron una especie de servicio de investigación que recogía sistemáticamente datos y los pasaba a cierta oficina central que los recopilaba. Entonces sonó el nombre de una persona, miembro de una familia judía de Mönchengladbach, que conocía desde la niñez. No hablé directamente con la gente que juraba venganza contra ese hombre, que se llamaba

Paul Raffaelson, sino que me lo refirieron porque era de la misma ciudad. Cuando llegué a Mönchengladbach, de lo que hablaré profusamente más adelante, le hice una visita al comandante de la plaza. Allí no era sólo el sargento Jonas, sino un antiguo habitante de la ciudad, que ahora estaba bajo su administración militar. El comandante había montado la comandancia de la plaza en la calle Mozart, en casa de Hermann Aschaffenburg, la mejor casa de esa corta calle residencial donde también había estado la nuestra. De manera que la entrevista tuvo lugar en la Mozart, la calle donde nací. Dos cosas me han quedado en la memoria. En primer lugar me dijo[1]: "*Mister* Jonas –me trataba de *Mister* porque en ese momento nuestra relación no era militar–, debe usted saber una cosa que yo puedo decirle. Aquí nunca hubo un nazi. Nadie fue jamás nazi. Aquí nunca hubo nada parecido a los nazis. Aquí no encontrará a nadie que confiese libremente que fue miembro del partido o que fuera nazi". Por cierto, un comentario muy británico. Todavía oigo la voz extremadamente despreciativa con que decía todo aquello. Además me preguntó: "Dígame, *Mister* Jonas, ¿le suena el nombre Raffaelson? ¿Es un antiguo miembro de la comunidad judía de Mönchengladbach?". "Oh, sí, lo conozco". "¿Puede decirme algo sobre él?". A lo que respondí: "En realidad, no". De joven no tenía buena fama y antes de la guerra tuvo problemas con la policía a causa de un fraude. "Es uno de los supervivientes que volvieron, y ahora es un prominente portavoz de la comunidad judía de aquí. Tengo ciertas sospechas". Entonces dije: "Exactamente, ¿acaso ha oído usted algo?". Y dijo él: "Sí, pero ignoro qué hay de cierto en ello". Le informé de que no podía asegurar nada, pero que también había oído hablar de él. Le ofrecí comentarlo a mis camaradas para

que le informaran si averiguaban algo más. Entretanto Raffaelson se había enterado de que yo me encontraba en Mönchengladbach y me invitó a comer. Me explicó que había cuidado del jardín de nuestra casa de la calle Mozart hasta el último momento, y me refirió los últimos días de mi padre: "Se sentaba en el jardín, pues ya no podía moverse demasiado, pero decía: 'Allí aún queda ese arbusto, allí aún queda ese trozo de césped por arreglar'". Lo que explicaba era idéntico a como yo lo había imaginado: que mi padre, que murió en enero de 1938, en el verano y el otoño de 1937 aún se sentaría en el jardín y hablaría con Raffaelson, que se ganaba un dinero arreglando el jardín. En casa de Raffaelson degusté una comida excelente, como no habría comido en ningún otro lugar. A su vuelta se había casado con una cristiana. Le pregunté, eso sí, quién había estado en tal o tal otro campo de Checoslovaquia, pero no podía interrogarle. Para mí fue siempre un caso dudoso. De todas formas, disfruté de su hospitalidad y de la mejor comida que habría podido probar en Alemania, pues tenía ciertos contactos y le llegaban excelentes alimentos. Unos años más tarde me enteré en Canadá por la prensa de la ejecución de un tal Paul Raffaelson cuya culpabilidad por extrema brutalidad en un campo de concentración quedó probada en un proceso contra criminales de guerra, pero que, a petición de las autoridades checas, fue entregado por las autoridades de ocupación inglesas, y condenado a la horca. Es imposible decir si fue justo o injusto, pues los *capos* luchaban hasta cierto punto por la propia supervivencia, aunque fuera con el sacrificio de la vida de otros. Primo Levi, en su gran ensayo *Los desaparecidos y los salvados*, describió sin miramientos lo que algunos judíos hicieron a otros judíos[2]. Volví a pensar en Raffaelson. Parece ser que desempe-

ñó uno de esos papeles. Todavía recuerdo lo ingrata que me resultaba la idea de que a lo mejor incluso había contribuido a la condena de Raffaelson cuando ayudé a establecer la red de informaciones que al final trajo consigo sólidas pruebas contra él.

Personalmente para mí fue mucho más duro recibir la noticia de la muerte de mi madre que este encuentro con un superviviente al que finalmente alcanzó su destino. La primera vez que volví a Mönchengladbach me informé sobre dónde había un centro de la comunidad judía. Donde un día se alzó la sinagoga, había ahora un solar vacío. En la Noche de los Cristales Rotos fue incendiada y después demolida. Pero en algún lugar habían montado un centro en el que los judíos que volvían o que estaban de paso podían apuntarse o informarse. Allí intenté enterarme de qué había sido de mi madre. La última noticia que supe de ella en Jerusalén a través de la Cruz Roja decía que se encontraba en Litzmannstadt, o sea, en el gueto de Lodz. Cuando llegué al centro había mucha gente que no conocía, pero había una mujer a la que me pareció conocer. Oyó que me presentaba y daba el nombre Jonas. Entonces preguntó: "¿Es usted el señor Hans Jonas?". Se echó a llorar y dijo: "Yo estuve con su madre en Lodz, pero ella fue deportada a Auschwitz en 1942". Ya sabíamos lo que eso significaba –a Auschwitz– y así comprendí que mi madre había muerto. La mujer que me informó de esto había sobrevivido junto con su hija: en primer lugar eran aptas para el trabajo y, en segundo lugar, lo suficientemente jóvenes como para ser obligadas a hacer favores sexuales al personal de las S.S. Pero algo así no se podía preguntar: "¿Cómo es que tú y tu hija habéis sobrevivido?". Esa mujer me explicó entre sollozos lo que le había sucedido a mi madre. Era llamativo en aquella época que la gente de

Mönchengladbach no quisiera creer lo que se les había hecho a los judíos. Cuando visité nuestra casa de la calle Mozart número 9, el nuevo propietario me dijo: "Ah, usted debe de ser Hans Jonas. ¿Cómo está su madre?, ¿sabe algo de ella?". Respondí: "La asesinaron". "¿Asesinada? Pero, ¿quién podría haber sido? No se asesina a damas ancianas". "La asesinaron en Auschwitz". "No, hombre, no", decía el hombre, "la reasentaron. No es posible". Simplemente se negaba a aceptar los hechos. Todavía recuerdo lo repugnante que me resultó que pusiera el brazo sobre mis hombros y dijera: "Pero, se lo ruego, ¡no puede creer todo eso! No, yo sé que se trataba de reasentamientos. Y si murió, lo siento muchísimo. Pero eso que usted dice, de asesinar y de las cámaras de gas, eso son supuestas atrocidades". Eso sucedió en la calle Mozart el verano de 1945. Incluso vi un bonito escritorio de mi padre que todavía estaba allí, y cuando preguntó: "¿Lo quiere?, ¿quiere llevárselo?", le respondí: "No, no lo quiero". No tardé en marcharme. No soportaba a aquel hombre. Pero estuve en el interior de la casa; fue la última vez.

Después, visité a algunos de mis amigos cristianos que sabía que no sólo no habían participado en nada, sino que eran profundamente hostiles al régimen nazi. El pintor Kurt Beyerlein, a quien más me hubiera gustado ver, por desgracia había muerto dos meses antes del final de la guerra. Era un año más joven que yo. En los últimos años antes de Hitler nos habíamos hecho muy amigos y habíamos tenido conversaciones magníficas. Era un alma pura y un buen pintor, aunque no genial. Su inquietud religiosa le había llevado a Søren Kierkegaard y, a pesar de que era católico de nacimiento, a una especie de piedad evangélica. Me enteré de que, durante un bombardeo, en el maniobrar de

las locomotoras y los vagones de mercancías en la estación, había muerto aplastado entre dos vagones. Un amigo suyo, Hans Lünenburg, un pintor de talento de una familia intachable, me explicó que, poco antes de su muerte, le había preguntado por qué, estando tan cerca los americanos, no se largaba simplemente. Pero Beyerlein respondió: "Bah, es inútil ahora. De todas maneras el hechizo pronto habrá acabado y entonces todos seremos libres". Y entonces añadió: "Y volverá Hans Jonas y nos pasaremos las noches en el porche hablando sobre el sentido de la vida". Su mujer, más tarde, publicó las cartas de su esposo, y lo que le escribió durante la guerra demuestra claramente qué tipo de hombre había sido El veintinueve de junio de 1943 había escrito, por ejemplo: "La completa destrucción de todas las ciudades de nuestra hermosa patria es un hecho, un hecho que me resulta inconcebible. Después de haber visto la devastación de los últimos tiempos, puedo empezar a imaginarme cómo habrá quedado la exquisita Colonia. Sí, un pueblo que permitió que arrasasen las iglesias de los judíos tampoco se merece conservar las iglesias de su propia tradición". Escrito en una carta del correo militar en junio de 1943: "El sentido lo entiendo así: el ajuste de cuentas ha comenzado, y hay tanto que expiar. También incluyo la noche en que Gladbach quedará reducido a escombros. Que en una noche caiga lo que costó cincuenta años levantar. Ah, mi amor, que estés protegida, que Dios nos proteja de esta creciente perdición". En una carta más tardía: "También tú habrás recibido noticias de Colonia. La aflicción se apodera de uno. ¡En qué gran desgracia nos han precipitado! ¿Quién, cuándo y cómo nos liberará de todo esto? Aun albergando las mejores esperanzas, por mínimas que sean, todavía queda tanto mal por llegar. Siempre creo que la mayo-

ría de personas tenía la idea de que el horror ocurría al margen de los acontecimientos, y en esto estamos en el punto crucial, sólo con un sentido: perdición y ocaso. Las ideologías diabólicas y mentirosas todavía tienen una eficacia demasiado grande y dan al hombre la sensación de ser llevado por fuerzas positivas", etc. Lo escribió en plena época nazi, y habla de ideologías diabólicas y mentirosas. "Pobre y estúpido pueblo alemán. Aunque no inocente. Ahora pienso cuándo y cómo los ciudadanos de Gladbach se restregarán los ojos enrojecidos por el humo y no encontrarán entre los montones de ceniza ni rastro de sus bienes. Eso no lo imaginaron durante los acontecimientos. Pero me temo que esto empieza a ser nuestro saldo, porque a Satanás, al que tanto se aclamaba, no será tan fácil expulsarle". Hay pasajes increíbles. También sobre la Biblia, en concreto sobre los Salmos del Antiguo Testamento. "Qué pueblo. Sólo el pueblo de Israel tenía una relación tal con Dios". En aquella época justamente se declaró partidario de los judíos. Magnífico[3].

Cuando indagué sobre quién vio a mi madre por última vez en Mönchengladbach, alguien me dijo que debía acudir a la señora Hetty Gier-Lünenburg, una hermana del pintor del que hablaba, porque ella vio a mi madre la noche antes de la deportación. Así que me presenté en su casa. Una noche, me explicó, su hermano fue a su casa y le dijo: "Debes ir a casa de la señora Jonas. He oído que mañana temprano será enviada al este. Yo no puedo ir y de todos modos estoy bajo vigilancia de la Gestapo". (Hans Lünenburg había sido declarado "parásito social" y tratado con mucho recelo). Había ofrecido consuelo y ayudado a muchos judíos, llevándoles alimentos, y entonces llegó a casa de mi madre y pasó la última noche con ella. Sólo podía intentar consolarla, y le dio un medallón con un santo

católico para que la protegiera durante el camino. "Por desgracia, no fue de mucha ayuda", dijo, "pero era todo lo que podía hacer". Lloré a mi madre entre sus brazos y ella me consoló como a un niño. Todavía recuerdo que dije: "Eso no podré perdonárselo nunca al pueblo alemán". Y ella respondió: "No; eso, sencillamente, no se puede perdonar".

Podría contar muchas cosas sobre el reencuentro con mis amigos en Mönchengladbach, pero quiero concentrarme en un hecho. Volví a ver a una joven de una familia católica que, cuando emigré, todavía estaba en los primeros años de colegio. Se llamaba Brigitte, y ya tenía dieciocho años, acababa de terminar el último año de colegio y vivía en casa de su tía, de la que era amigo desde antes de 1933. Le pregunté qué habían aprendido en la escuela de poesía alemana y si conocía a Conrad Ferdinand Meyer. Nunca había oído ese nombre. En la casa en la que vivía había un gran mueble con libros y me di cuenta de que había una edición de sus obras. De manera que dije: "Voy a leerte algo de Conrad Ferdinand Meyer, ¿de acuerdo?". Abrí el libro por la página donde había un poema con el título "Los pies en el fuego". Una poesía grandiosa, muy larga, de la época de los hugonotes en Francia, que trataba de las persecuciones religiosas y las torturas. En una noche de tormenta el enviado del rey llega a un castillo de algún lugar del sur de Francia y pide alojamiento para pasar la noche. El señor del castillo le asigna una habitación. Al día siguiente, mientras le está despidiendo, le dice: "¿Me reconoces?". El otro ya sabe con quién se enfrenta. Años antes, durante las persecuciones religiosas, había intentado descubrir el escondite del marido extorsionando a la mujer. Al negarse ésta, había metido sus pies en las brasas hasta darle muerte. Ahora, sin saberlo, se ha puesto en

manos de su enemigo, aunque por la noche le invaden, como una visión, los pies en el fuego. Entonces, cuando el señor del castillo le deja ir sin causarle daño alguno, el enviado dice: "Señor, sois un hombre listo y sensato. / Y sabed que soy del más grande rey. / Vivid en paz. ¡Hasta nunca!". A lo que el señor del castillo respondió: "¡Tú lo has dicho! ¡Del más grande rey! Hoy fue / su encargo difícil para mí... ¡Asesinado demoníacamente me has / a la mujer! ¡Y en vida sigues!... Mía es la venganza, dice Dios". ¡Un poema fantástico, espantoso! Más tarde visité un día a Brigitte en Cambridge; un soldado inglés del ejército de ocupación se había enamorado de ella y la había llevado a Inglaterra. Cuando la telefoneé y le dije: "Hola, soy Hans. ¿Te acuerdas aún?", ella contestó: "Cómo, claro que sí, tú me leíste el poema 'Los pies en el fuego'". Y me explicó que ejercía de profesora de alemán y que hacía aprender a todos sus alumnos la poesía "Los pies en el fuego".

Por supuesto también visité la calle donde había estado nuestra fábrica, pues tenía curiosidad por saber qué había sido de ella. Lo que me encontré fue un montón de ruinas. La empresa, tras la muerte de mi padre, fue *arizada*. Si después de la guerra hubiera seguido en pie, de acuerdo con las ordenanzas vigentes bajo los aliados, habría podido tasarla y reclamar un pago. Pero a un hombre que, debido a los bombardeos, estaba en bancarrota, ¡¿qué iban a reclamarle?! Años más tarde conocí entre mis estudiantes a un piloto de las fuerzas aéreas canadienses. Un día que estábamos reunidos en mi casa me preguntó: "¿De qué parte de Alemania es usted, profesor Jonas?". Y dije: "Seguramente nunca habrá oído hablar usted de la ciudad de Mönchengladbach". A lo que añadió: "¿Mönchengladbach? Ése era el destino de la última misión de

bombardeo que ejecuté el trece de marzo de 1945". Amigos de Mönchengladbach me habían relatado aquel gran ataque con estremecimiento: había sido la noche más terrible de la guerra. De manera que le pregunté: "¿Y sabe también algo del daño que provocó ese ataque?". Y respondió: "Sí, claro. Al día siguiente del bombardeo siempre salían aviones de reconocimiento que tomaban fotografías aéreas para comprobar el alcance de los ataques". Dije yo entonces: "Ahora le mostraré yo cómo era la cosa desde el suelo". Me dirigí a mi escritorio y saqué un gran sobre lleno de fotografías que me había enviado mi abogado en Gladbach para mostrarme que de allí no podría sacar nada. Las fotografías de nuestra fábrica evidenciaban que allí no había más que ruinas, incluido el parque de maquinaria y los telares. "Vea", le invité, "eso fue un día la fábrica de mi padre. Y el trabajo que hizo usted a conciencia tuvo como resultado que no pudiera pedir indemnización alguna por nuestras propiedades". El joven encantador me miró apesadumbrado y exclamó: "Lo siento, profesor Jonas". Y yo contesté: "No lo sienta. Todo lo contrario, yo le doy las gracias por lo que hizo. Yo también lo hubiera hecho si hubiera sido piloto". Fue una de esas extrañas coincidencias: el profesor de filosofía emigrado se encuentra nada menos que con un estudiante que había bombardeado su propia ciudad natal.

Mi sombría, oscura estancia en Europa se prolongó bastante. La desmovilización tardaba en tener lugar, y hasta noviembre no fui embarcado de vuelta a Palestina. Hasta entonces seguía en Europa como soldado. En nuestro campamento militar de Venlo apenas tenía obligaciones militares, más bien disfrutaba de mucho tiempo libre y de una gran libertad de movimientos, siempre y cuando me procurara yo mismo el medio de

transporte para viajar por la Alemania ocupada, así como también por Bélgica y el norte de Francia. Ocasionalmente tenía que hacer guardia, pero no tuve que encargarme, por ejemplo, del interrogatorio de prisioneros de guerra. En las administraciones militares americana, inglesa y francesa había ciertas unidades que se encargaban de lo que más tarde se dio en llamar *desnazificación*. Me ahorraron ese trabajo. Yo personalmente no tenía en absoluto la idea de una purificación o renovación de Alemania. Por mí como si el pueblo alemán se iba al diablo. Desde mi punto de vista, la culpa alemana era tan horrible que la única actitud ecuánime habrían sido las expiaciones públicas y la contrición generalizada, pero me di cuenta de que, a excepción de los amigos, la mayoría de alemanes con quienes entrabas en contacto no querían creerse lo que había pasado o aseguraban sin cesar que no habían tomado parte en ello. Nadie quería ser el culpable. Lo que se oía de boca de los alemanes solía ser servil de un modo repugnante: querían captar las simpatías de aquellos que ahora, como vencedores, les gobernaban y podían concederles su favor, y siempre perjuraban: "Era terrible ese Hitler, ese loco, nos ha conducido a todos a la desgracia. No nos quedaba otra opción que cooperar". No escuché ni una sola confesión de fanatismo, sino cantidad de declaraciones de inocencia y retractaciones de lo que iba saliendo a la luz: "No, eso es imposible".

Viajé mucho por aquella Alemania sometida, conquistada, vencida. No eran misiones de servicio, sino que pedía permisos que me eran concedidos sin problema. Para los pequeños desplazamientos incluso tenía a mi disposición el propio transporte militar. Hice viajes más largos a Gotinga, Marburgo y Heidelberg. Los trenes no circulaban, pero si llevabas unifor-

me británico podías viajar en los automóviles de los aliados, de manera que me desplazaba de un sitio a otro en camiones americanos o británicos. Los destinos se sucedían por puros azares técnicos del tráfico. Primero llegué a Gotinga, donde no había estado nunca. No había visto personalmente a ninguno de los editores de la antigua casa Vandenhoeck & Ruprecht, que existía desde 1735, sino que sólo había mantenido correspondencia con el dueño –por entonces Wilhelm Ruprecht– y mandado el manuscrito y las correcciones por correo. Tras la publicación del primer volumen de *Gnosis y espíritu tardoantiguo*, habíamos convenido con la editorial en que iría enviando los textos de la segunda parte: debía llevar el subtítulo "La Gnosis místico-filosófica" y tratar sobre el neoplatonismo y la mística monástica del primer cristianismo, fuertemente influenciada por aquél, que nació en el desierto egipcio. Los anacoretas eran, desde mi punto de vista, herencia o transformaciones cristianas del espíritu gnóstico. El último pensador del que había planeado ocuparme y sobre el que ya había reunido muchas notas era un tal Evagrio Póntico, uno de los maestros de la mística monástica del primer cristianismo, influenciado sin duda por el neoplatonismo, pero que, en lo tocante a sus estados de éxtasis y sus instrucciones para alzarse a las esferas superiores del ser, resulta fácilmente enmarcable en un contexto gnóstico general, en la medida, claro, en que el término "Gnosis" no se asimile sólo al nombre de un grupo determinado de herejías de los primeros tiempos del cristianismo, sino a un principio genérico anímico y existencial, esto es, como categoría existencial de toda esa época. Sólo en función de esta extensión del concepto podía permitirme integrar en este marco general de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* a un hombre como Plotino, que re-

plicó duramente a los gnósticos, y a Porfirio, su principal discípulo. La idea era, pues, que desde Jerusalén fuera enviando capítulo por capítulo y la editorial lo imprimiría. Cuando me trasladé de Inglaterra a Palestina, acababan de empezar la impresión del segundo tomo. Los pliegos ya estaban allí. Queríamos continuar, pero la cosa quedó en la estacada porque, tras la Noche de los Cristales Rotos, corté todo contacto con la editorial y no envié más correcciones. Probablemente me estuvieron tácitamente muy agradecidos por ello, pues continuar con la edición les hubiera metido previsiblemente en un buen atolladero. Nunca me llegaron a comunicar por su parte que la cosa no podía seguir adelante. Para mí, en cambio, estaba claro que en Alemania ya no podría ni quería publicar nada. Y, aún así, durante toda la guerra tuve la conciencia de que en Gotinga yacía una parte de mi obra intelectual, a la que había dedicado tantos años. En Rodas escribí el capítulo dedicado a Orígenes, que sólo conservaba en versión manuscrita. Era un tratado autónomo algo más extenso que, por aquel entonces, dediqué a Scholem y que poco después del final de la guerra apareció publicado en la *Revista de Teología* editada por Oscar Cullmann[4]. Nunca llegó, empero, a Ruprecht. Durante la guerra excitaba de vez en cuando mi fantasía el pensamiento acerca de qué habría sido de los pliegos impresos y los que estaban en composición. ¿Se habría quemado todo? ¿Habrían hecho maculatura de ellos? En cualquier caso se trataba de treinta y dos páginas de un costoso manuscrito, en cada una de cuyas páginas se emplearon al menos seis tipos de letra, con lo que no me habría sorprendido escuchar: "Todo perdido, lo hemos perdido todo". Con este extraño convencimiento, pues, me dirigí a Gotinga.

Todavía recuerdo una parte del viaje que hice en un jeep, sentado junto a un conductor militar americano. Conducía de un modo tan temerario que pensé: "Por Dios, he sobrevivido a cinco años de guerra, ¿y me va a tocar ahora?" Todavía retengo lo desagradable que me resultaba su manera de conducir, pero quedó demostrado que era un excelente conductor y que sabía perfectamente lo que hacía. En Gotinga me identifiqué enseguida como soldado británico y me dejé asignar un cuartel. Después me puse en camino hacia la editorial Vandenhoeck & Ruprecht. En este contexto tengo que hacer referencia a un sueño. Desde mi emigración tenía sueños que se repetían a través de los años tozudamente. Uno iba sobre Hitler y su actitud. En otro de los sueños llegaba a Gotinga con uniforme inglés para visitar a mis editores. Todavía estábamos en plena guerra, y de pronto me decía: "Por Dios, vaya locura, te van a reconocer sin más". Cómo llegaba a Gotinga en el sueño, si en paracaídas o por algún otro medio igualmente imprudente, no lo recuerdo. Pero en cualquier caso allí estaba, miembro de un ejército enemigo, y sabía que, en el momento en que me reconocieran, sería detenido por los nazis por judío alemán. Pero entonces me decía: "Bah, esto está lleno de uniformes. Nadie se dará cuenta de que hay alguien con un uniforme un poco distinto. Quizá nadie se percate de que llevo uniforme inglés". Y entonces vagaba por las calles y buscaba inútilmente Vandenhoeck & Ruprecht. Cuando le conté este sueño a Hans-Jakob Polotsky, que había vivido en Gotinga, se rió y dijo: "Nada más sencillo que esto. Se encuentra en la calle del Teatro. Cualquiera en Gotinga sabe dónde se encuentra la editorial". El hecho de que todavía pudiera recordar lo que me dijo Polotsky muestra que la búsqueda de mi manuscrito a medio terminar, a medio

imprimir o quizá perdido, me preocupó durante toda la guerra, persiguiéndome incluso en sueños. El sueño también demuestra que imaginaba mi vuelta a Alemania siendo soldado de un ejército antialemán, y de ahí que en el sueño apareciera esa falta de celo al no prever siquiera que al menos debía forrar mi uniforme.

Y ahora estaba en el Gotinga de verdad, y no resultó nada complicado encontrar la editorial. Llamé –vestido con el traje de combate británico y las medallas sobre mi pecho que me señalaban como un soldado altamente condecorado, aunque no las hubiera obtenido por heroicidades especiales, sino por el hecho mismo de estar ahí–, me hicieron pasar y dije, sin mencionar mi nombre: "Quiero hablar con el señor Wilhelm Ruprecht". Cuando me dijeron que había muerto hacía dos años, no pregunté por su sucesor. Hubo una pequeña pausa, mientras yo esperaba en una bonita habitación de la anticuada editorial. Entonces se abrió la puerta y apareció el joven Helmut Ruprecht –tenía más o menos la misma edad que yo–, me miró inquisitivo y preguntó: "¿En qué puedo ayudarle?". No de un modo sumiso, pero sí algo vacilante e inseguro; en la situación de entonces está claro que el jefe aparecía de inmediato si alguien con uniforme británico solicitaba hablar con él. Entonces intervine: "Señor Ruprecht, he recorrido un largo camino para entrevistarme al fin con usted. Mi nombre es Hans Jonas". Tuvo un efecto colosal. "¿¡Usted es Hans Jonas, al que hemos esperado durante años!?". Lo que me explicó a continuación forma parte de esas historias de mi vida que merece la pena conservar. "Sí", dijo, "su obra *Gnosis y espíritu tardoantiguo* es uno de nuestros libros más importantes. Sólo cuando entramos en guerra (mencionó un año, 1940 o algo así) consideramos más sensato retirarlo de las librerías y guardar el resto de los tomos en

lugar seguro". Los almacenaron en no sé que cuevas, en el monte. Entonces pregunté: "¿Y los fragmentos de la segunda parte?", a lo que respondió: "También a salvo". Se refería, por ahora, a los pliegos impresos. "¿Y lo que todavía no había corregido, pero que ya había sido compuesto?". "Sí, eso no fue ningún problema para nosotros. Año tras año se planteaba durante la reunión de producción qué íbamos a hacer con esas cajas, pues andábamos muy escasos de tipos. Pero siempre tomábamos la decisión: 'No. Todo esto acabará algún día y entonces volverá a aparecer el Dr. Jonas y seguiremos adelante con el proyecto'". Eso era –ya desde el punto de vista de los riesgos y de los costes– inusual, pero ante todo un gran acto de fidelidad.

Seguro que tampoco es que fueran héroes. Más tarde gente de Gotinga como Helmuth Plessner me aclaró que también Vandenhoeck & Ruprecht había adquirido algunos compromisos y hecho ciertas concesiones a la literatura del momento. Sin eso probablemente no habrían podido continuar con el negocio. Pero el compromiso no lo cumplieron a costa de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* de Hans Jonas. Me dijeron: "No queríamos ponerlo en peligro. Y queríamos conservarlo. Éramos de la opinión de que la época hitleriana no sería eterna, sino que concluiría". Estas reuniones tuvieron lugar durante la guerra, cuando se hizo evidente que el Imperio de los Mil Años no duraría mil años. Helmut Ruprecht era un hombre de honor, miembro de la Iglesia del Perdón [Bekennende Kirche], un hombre profundamente creyente, y su mujer procedía de una comunidad protestante singular todavía más creyente, originaria de Sajonia y el este de Prusia, los Hermanos Moravos. Un día me dijo: "Cuando las sinagogas ardieron, mi madre exclamó: 'Eso nos lo hará pagar Dios Nuestro Señor con la misma moneda.

Por ello deberemos responder todos'". En cualquier caso me recibieron enseguida con los brazos abiertos y me invitaron a su casa. Incluso las familias acomodadas y bien situadas como los Ruprecht, cuya casa estaba decorada de manera exquisita con muebles de estilo *biedermeier*, pasaban bastantes penurias. Cuando Helmut Ruprecht propuso seguir adelante de inmediato con la impresión de mi obra, me vi obligado a infligirle un gran dolor. Le dije: "Acabo de volver de mi ciudad natal y he sabido lo que pasó con mi madre. A raíz de saber eso y todo lo que he podido escuchar acerca del destino de los judíos, no puedo seguir publicando en una editorial alemana". Recuerdo perfectamente su rostro marcado por la aflicción más profunda: "Pero éste es un duro golpe para nosotros. Durante todos estos años nos hemos mantenido fieles a usted. ¿Acaso no es lógico esperar que ahora siga usted publicando su obra con nosotros?". E intervine: "Como la editorial Vandenhoeck & Ruprecht, sí, pero como editorial alemana, no. No puedo hacer eso en el país que asesinó a mi madre". En las conversaciones que siguieron a ésta, estuvo presente alguien del personal técnico que me preguntó: "Sí, bueno, ¿qué es lo que tiene pensado? ¿Qué va a ser de la obra?". Contesté: "No lo sé. Se publicará en algún otro lugar, pero no en Alemania". Entonces propuso: "¿Qué tal si se hiciera cargo de ella una editorial suiza con la que nos une una gran amistad, Gebrüder Francke de Berna? La impresión debería tener lugar en nuestra editorial pues ya ha sido iniciada. Pero ellos aceptarían un tipo de colaboración como ésta y constarían como sello editorial del libro". Y dije: "Bien, podemos discutirlo". La cosa quedó ahí, pero llegué a otro acuerdo con Ruprecht. Quedó establecido que había disponibles unos trescientos ejemplares de la primera edición. Como quería

que los libros se distribuyeran desde otro lugar situado fuera de Alemania, por el momento hice enviar esos tomos a un pariente lejano de Holanda que había sobrevivido. Entonces establecí contacto con la empresa Brill de Leiden, que se declaró dispuesta a asumir la venta del resto de ejemplares del primer volumen de *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. Tras una cierta demora los libros sobrantes fueron distribuidos a través de Brill, y yo recibí mi porcentaje[5].

Por lo demás, aquel día en Gotinga empezó una amistad personal con la familia Ruprecht. Me quedé un par de días en su hogar, con los hijos, ya adolescentes, y fue acogido como un huésped distinguido. Entonces quise dirigirme más hacia el sur, a Marburgo. Ruprecht me dijo: "Bien, ahora viajará usted a Marburgo y visitará a Bultmann. Quizá podría usted hacerme un favor. Bultmann está esperando un libro que no hemos podido enviarle". Vandenhoeck & Ruprecht había publicado durante la guerra el comentario de Rudolf Bultmann al Evangelio de Juan[6]. Si no me equivoco, el libro que me confió, pues todavía no había tráfico postal civil, era una nueva edición del comentario que Bultmann todavía no había recibido. Llegué, pues, a Marburgo, y tuve que empezar por buscar la casa de Bultmann que entretanto se había mudado y vivía ahora en la colina del castillo, en la calle Calvin, una hermosa avenida residencial. Llamé a su puerta un mediodía y la señora Bultmann me abrió. No dije ni una palabra, me limité a mirarla. Allí había un extraño, un soldado británico, con el birrete en la cabeza y el uniforme color caqui. Me miró durante uno o dos segundos, y de pronto me reconoció y exclamó: "¡Señor Jonas, señor Jonas, es usted, señor Jonas!". Todo aquello lo decía en un torrente de lágrimas y palabras, y comenzó a llorar desconsoladamente

y a hablar al mismo tiempo. "¡Oh, que haya venido usted, que esté usted aquí! Hemos hablado tanto de usted, albergando la esperanza de que siguiera usted con vida, de que sobreviviera a esta guerra. ¡Ha sido una época realmente espantosa! Hemos soportado cosas tan terribles. Fue horrendo. Y nosotros no deseábamos la victoria, rezábamos por la derrota". Y entonces añadió: "Mi hija perdió a su marido en Rusia". Todo eso lo decía de manera desordenada, y entonces exclamó: "¡Pero pase, hombre, pase usted! Mi marido le aprecia tanto. Habla tan a menudo de usted". Fue una escena muy melodramática, en la que no me hizo falta mediar palabra. "Venga, venga usted". Llamó a la puerta de su esposo y dijo: "¡Rudolf, tienes visita!"

Entré en el despacho. Él estaba sentado, como siempre, en su escritorio. Había envejecido, se había venido abajo a causa de la falta de alimentos. El cuello le estaba demasiado ancho, su rostro enmagrecido estaba pálido y las mangas de su chaqueta bailaban en torno a su figura. Pero su expresión era apacible. Se levantó enseguida de su escritorio y vino cojeando –tenía un pie zambo de nacimiento– hasta mí y dijo inmediatamente: "¡Señor Jonas, señor Jonas, bienvenido!". Para él fue visiblemente una gran alegría volver a verme. Allí estábamos, en medio de su despacho, e intercambiamos las primeras torpes palabras de saludo: "¿Cómo está usted? Ya veo. Debe de haber sido usted un gran soldado, todas esas condecoraciones". Doce años antes había estado comiendo por última vez en la casa que habitaba entonces; había sido mi visita de despedida antes de la emigración. Me había sentado a la mesa con sus tres hijas adolescentes en edad escolar, y todavía recuerdo que había explicado lo que había leído en el periódico durante el viaje en tren a Marburgo: que la Asociación Nacional Alema-

na de Ciegos había decidido la expulsión de sus miembros no arios. Me acuerdo perfectamente de su reacción, cómo su rostro se volvió de pronto de un blanco mortecino y que no dijo absolutamente nada, sino que sólo sacudió la cabeza. Empleando toda mi retórica dije: "Por favor, señor Bultmann, frente a la noche eterna, lo que más puede unir a las personas, ese destino de la ceguera, y eso no ha impedido...", y entonces vi su cara y supe que no era necesario hablar, que había entendido qué estaba pasando. Y ahora estaba allí, con el libro empaquetado bajo el brazo que me había entregado Ruprecht. Y entonces pasó algo memorable. Señaló con el dedo el libro y preguntó: "Puedo confiar en que éste es el segundo volumen de la Gnosis, ¿no?". En aquel momento pasó algo en mi interior: por primera vez, junto a la terrible amargura que me embargaba desde mi vuelta a Alemania, experimenté de nuevo algo así como paz en mi corazón. A la vista de esta declaración de afectuosa fidelidad, que iba más allá del ocaso de todo un mundo, más allá de las más terribles catástrofes y más allá de la destrucción de Alemania, y se aferraba a la esperanza de que la obra sobre la Gnosis empezada por su discípulo Jonas podría terminarse; experimenté nuevamente por primera vez la posibilidad de una reconciliación, con la que se correspondía una fe en el ser humano que en mí estaba amenazada y quebrantada. Lo que se produjo en aquel instante fue la restitución de una relación de confianza con una persona de nacionalidad alemana. Infinidad de veces se ha hecho presente esa escena en mi memoria: nosotros allí de pie, todavía impresionados, en su caso por el hecho totalmente inesperado de un reencuentro, y yo también, ante la visión del venerado maestro tan pálido y demacrado, que al principio no supo decir otra cosa que las palabras de bienve-

nida, preñadas de sentimiento pero huecas. Y entonces aquella frase única: "Espero que se trate del segundo volumen de la Gnosis".

Hasta 1933 nos había unido la relación de un alumno hacia su venerado profesor y la de un profesor hacia un alumno muy apreciado por él, en el que no sólo depositaba muchas esperanzas, sino en el que ya había visto cumplidas algunas de ellas. Un día sugirió que podíamos tratarnos como amigos, y desde entonces escribía siempre "querido amigo". Más tarde también vino de visita, acompañado por su mujer, a América y fue nuestro huésped en casa. En las muchas visitas que hice a Alemania iba siempre a Marburgo y era un huésped bien recibido en casa de los Bultmann. Manteníamos conversaciones sensacionales. En 1967, tras el acto conmemorativo en honor de Rudolf Bultmann, volé de vuelta a América con su hija, Antje Bultmann (en la posguerra ella emigró a Estados Unidos y fue bibliotecaria en la Universidad de Syracuse del Estado de Nueva York donde, más tarde, fue profesora de biblioteconomía). Charlamos sobre su padre y su relación conmigo. Se volvió hacia mí y me dijo: "¡Él le quería! Una visita de Hans Jonas era siempre todo un acontecimiento en casa de los Bultmann". Y la familia Bultmann, cuando el decano de la Facultad de Teología preguntó quién quería que fuera el ponente principal en el acto académico en memoria de su padre, respondió: "Hans Jonas". También tenía que participar un alumno de Teología de Bultmann: el conocido estudioso del Nuevo Testamento Erich Dinkler que habló acerca de la obra del difunto[7]. Yo pronuncié una conferencia con el título "En lucha por la posibilidad de la fe. Recuerdo de Rudolf Bultmann y aproximaciones a los aspectos filosóficos de su obra". Allí rendía mi homenaje a la persona de Bultmann, pero

también me manifestaba desde un punto de vista filosófico acerca de su tesis de la desmitologización y me acercaba a la cuestión, en un diálogo póstumo, de por qué él –como teólogo–, a partir de un reconocimiento desmedido de los resultados de las modernas ciencias naturales, recorrió ese camino y les confirió más veracidad que a la filosofía. Era una situación paradójica que en esto el filósofo protegiera al teólogo de una capitulación de gran alcance ante los hallazgos y métodos de las modernas ciencias naturales y que a la par le infundiera valor para, en cuestiones metafísicas, no dejarse impresionar demasiado por su pretensión de verdad. Esa conferencia decía mucho acerca de la importancia que tuvo para mí Bultmann, pero también mostraba lo que tenía que decirle desde el prisma filosófico[8].

Bultmann ya lo había reconocido así en 1934, cuando apareció la primera parte de *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. El libro fue publicado con un prólogo de su puño y letra, que era extraordinariamente audaz y en el que escribía lo mucho que había aprendido de mi obra acerca de la Gnosis[9]. Se había comprometido con el editor a hacer el prólogo poco antes de que los nazis llegaran al poder. El motivo de ello fue la acogida que tuvo entre el público mi primer libro, *Agustín y el problema paulino de la libertad. Una aportación en torno a la génesis del concepto cristiano-occidental de libertad*, un pequeño ensayo basado en la ponencia que preparé para uno de los seminarios sobre Agustín que impartía Heidegger[10]. Heidegger por su parte se quedó tan impresionado que habló a Bultmann sobre ello. Este me pidió el manuscrito y propuso a su editor, Wilhelm Ruprecht, que lo editara en la colección "Investigaciones sobre religión y literatura del Antiguo y del Nuevo Testamento". Esa conocida colección había

sido fundada por Julius Wellhausen, antes de que se hicieran cargo de ella primero Hermann Gunkel y más tarde Rudolf Bultmann. Yo ya había leído de muy joven libros de esa colección, sin siquiera imaginar que se convertiría en el escenario de mi primera publicación. En 1907 se publicó en ella un ensayo histórico-religioso del teólogo evangélico Hans Schmidt sobre el Libro de Jonás[11], un estudio brillante que me interesaba por el mero hecho de tratar sobre mi tocayo bíblico Jonás, pero del que aprendí desde la perspectiva de historia de las religiones. Poco después editaron el libro de Wilhelm Bousset *Problemas fundamentales de la Gnosis*[12]. ¡Y que fuera allí donde me diera a conocer públicamente! Pero entonces sucedió lo siguiente. El primer comentario sobre *Agustín y el problema paulino de la libertad* fue totalmente destructivo. Hugo Koch escribió escandalizado ante el atrevimiento que había tenido alguien, en un galimatías ininteligible –se refería al lenguaje de Heidegger–, de hablar sobre Agustín. Era la primera vez que yo cargaba sobre mis espaldas con las críticas en torno a las costumbres semánticas de Heidegger. La reseña terminaba con la frase: "El moderno Jonás se ha ganado pasar, a causa de su desacato al sagrado espíritu de la lengua alemana, tres días y tres noches en el estómago de un enorme pez". El crítico ni siquiera entraba en consideraciones acerca del contenido, sino que hacía recuento de monstruosidades lingüísticas como "el estar arrojado", de las que hoy día ya nadie se asombra, pero que entonces, para los viejos defensores de la prosa académica alemana, significaban un gran escándalo[13]. Antes de la aparición del escrito sobre Agustín, Bultmann ya tenía la aquiescencia de la editorial para publicar también mi obra mayor, que en aquel momento sólo existía, en forma abreviada, como tesis doctoral. Como

consecuencia de la recensión de Koch, Ruprecht escribió a Bultmann que prefería retractarse de su compromiso de editar también en esa colección mi obra sobre la Gnosis, que estaba todavía en proceso de creación, pues le parecía demasiado arriesgado. Bultmann le respondió: "Si no confía usted en mi juicio, me veré obligado a abandonar mi labor como director de la colección 'Investigaciones sobre religión y literatura del Antiguo y del Nuevo Testamento'". Eso sucedió en 1930. Habría podido producirse, dada la posición de Bultmann en el ámbito teológico, un pequeño escándalo. "Pero si eso le da más confianza o le tranquiliza, le prometo que, en cuanto el libro esté listo, yo lo prologaré". A lo que Ruprecht acabó asintiendo: "En fin, en nombre de Dios, si tanto insiste". En 1934 Bultmann cumplió su promesa.

En Marburgo visité a otra persona. Bultmann me dijo: "Usted también estudió con Julius Ebbinghaus, ¿verdad?". Y es verdad, en Friburgo –poco después de una digresión campestre, estando Heidegger ya en Marburgo–, asistí a algunas clases magistrales y seminarios impartidos por el kantiano Ebbinghaus. En aquella época, por poco llegamos a las manos. Él era un belicoso kantiano ortodoxo que había encontrado el camino a través de Hegel para volver a la fuente auténtica de la verdad, a Kant. Fatalmente yo tenía una relación algo más crítica con él, y Ebbinghaus no aceptaba opinión alguna que se desviase un poco de Kant y era un intérprete de la doctrina kantiana algo violento, aunque extremadamente agudo, claro y preciso. "Debería ir usted a visitarlo", dijo Bultmann, "es uno de esos que realmente se comportó de manera intachable". Pocos días antes había leído por casualidad en un periódico alemán una reseña sobre una conferencia radiofónica de Julius Ebbinghaus en la que se refería a

la cuestión de la culpa en Alemania. Y ello con palabras de una gran fuerza moral. Todavía recuerdo un pasaje sobre que Alemania con la guerra había contravenido un axioma de la ética política kantiana, tal y como éste queda formulado en su texto *Por la paz perpetua*, esto es, que en ninguna guerra hay que acometer algo que imposibilite la ulterior conquista de la paz. Por el contrario, como decía Ebbinghaus –y en aquel tiempo era una afirmación bastante impopular–, Alemania se había condenado a través de sus acciones bélicas y situado al margen de la comunidad internacional de derecho. Desde esta perspectiva resultaba, pues, imposible pensar que los aliados harían a Alemania el favor de firmar con ella la paz. "Nos hemos hecho desmerecedores del derecho a un tratado de paz"[14].

Nos saludamos efusivamente y yo le expresé mi profundo respeto por su firmeza durante la época nazi, pues Bultmann explicó que también preservó su actitud libre de toda claudicación cuando no era tan fácil hablar libremente. A lo que Ebbinghaus respondió, y nunca lo olvidaré: "Sí, Jonas", dijo, "pero hay algo que quiero decirle: sin Kant no me hubiera sido posible sobreponerme a ese periodo". Fue como si un cristiano exclamase: "Sin Jesús Nuestro Señor no habría sido capaz". De repente vi claro lo que es filosofía viva. En el lado opuesto tenemos a Heidegger, un pensador y filósofo de mucha mayor importancia y originalidad. Que la filosofía obliga abiertamente a una determinada clase de vida y de comportamiento auténticos es algo que el kantiano percibió, pero no el filósofo existencialista. Más tarde, cuando me encontraba en Marburgo, volví a visitar a Ebbinghaus. Nunca dejó de comportarse conmigo como un kantiano edificante. Cuando en una ocasión fui invitado a

Marburgo a dar una conferencia, Ebbinghaus también estuvo presente, muy anciano, pero con una energía incontenible, un hombre pequeño, tieso como un huso, de ojos ígneos y discurso fulgurante. Nos acompañó, a Lore y a mí, a la estación. Seguía en el andén mientras nosotros ya estábamos en nuestro compartimento, y me dijo como despedida: "Jonas, quería decirle una cosa antes de que se marche. Si hubiera prestado más atención en mis clases sobre Kant, esto y aquello no lo hubiera dicho ayer usted durante su conferencia". Se quedó como el maestro algo dejado de lado, con la sensación de que yo no había aprendido correctamente la lección, pero que quizá aún podría hacerse algo conmigo. Era un pensador unilateral, en cierta manera incluso obtuso, que, una vez se hubo decidido por Kant, nunca volvió a mirar más allá; pero a su manera fue un hombre notable.

IX
De Israel al Nuevo Mundo: inicios de la actividad académica

En noviembre de 1945 volví a Jerusalén, junto a mi mujer y mis amigos, e intenté retomar mi vida tal y como era antes de la guerra. Fue terriblemente difícil encontrar una vivienda, pues en los últimos cinco años no se había construido ningún edificio nuevo en Jerusalén. Lore había oído decir a una enfermera cristiana procedente de Holanda que en el pueblo árabe de Issawyje, situado en las colinas de Judea, por encima de Jerusalén, había una casa libre. Negociamos el precio del alquiler con el Muchtar, un honorable anciano que tenía tres esposas, con la ayuda de un abogado judío que sabía árabe. "Sería para mí un honor que un erudito como usted quisiera vivir en mi casa", dijo el Muchtar y me dio a entender que no estaba dispuesto a aceptar que le pagara el alquiler. Después de convencerle de que debía tomar el dinero, el anciano aceptó y pidió un precio exorbitante, que, afortunadamente, nuestro abogado consiguió rebajar. Cuando, con todo, insistí en que la promesa del propietario de arreglar la bomba manual (con ella era posible bombear agua de la cisterna a un depósito que se encontraba en el tejado para poder ducharnos) debía quedar consignada en el contrato, se sintió muy ofendido. "Tiene usted mi palabra", dijo, "¿para qué lo quiere por escrito?". Y de pronto ya no se trataba sólo de la bomba, sino también de la cisterna. Podíamos utilizarla, pero su familia también debía tener acceso a ella. Y empezaron a venir

con sus asnos, a veces incluso con un camello, a nuestra cisterna, lo que evidenció que la mitad de los habitantes del pueblo eran de la familia del Muchtar.

Nos instalamos en la casa bajo la mirada asombrada de los aldeanos, con nuestros cientos de libros. Poseía un Corán con caracteres árabes, de lo que el Muchtar se percató en alguna de sus visitas ocasionales. También nos visitaba con motivo de las grandes festividades judías. En tales ocasiones acostumbraba yo a dar las tres palmadas como es costumbre entre los árabes, y Lore preparaba café turco, retirándose decentemente. Era un mundo patriarcal. La tercera taza señalaba el fin de la visita. La mujer del Muchtar, que regía con mano de hierro sobre su marido y las otras dos esposas, visitaba a veces a Lore. Nuestra casa era muy hermosa, con techos abovedados y paredes dobles, totalmente distinta de las modernas edificaciones de hormigón que se habían levantado en Jerusalén antes de la guerra y que en verano eran abrasadoramente calurosas y, en invierno, frías como el hielo. Por supuesto no había ni electricidad ni agua corriente. Desde nuestra ventana podíamos ver las colinas de Judea y, a veces, incluso el mar Muerto, que estaba a unos noventa kilómetros. Un campo de olivos la rodeaba, y en la época de la cosecha un vigilante nocturno dormía a la sombra de nuestra casa para disuadir a los ladrones del robo de las aceitunas maduras. Naturalmente que era peligroso vivir tan alejados de cualquier asentamiento judío, pues los disturbios de 1938/39 todavía no se habían olvidado. Un amigo prometió, sarcástico, asistir a nuestro entierro, pero éramos jóvenes y afortunados y teníamos un relación inmejorable con nuestros vecinos.

El final llegó repentinamente. Cuando en 1948 fue proclamado el Estado de Israel y estalló la guerra, el

Muchtar vino a visitarnos para advertirnos. "Nuestra gente os estima y admira, pero no puedo evitar que vengan del otro lado de la frontera. Dormiré en el umbral de vuestra casa y os protegeré con mi vida. Si no lo consiguiera, os vengaré con mi sangre como si se tratara de mi propio hijo". Lo tuvimos claro: quería que nos marcháramos. De manera que alquilamos un camión y casi todos los aldeanos –hombres y mujeres– nos ayudaron a cargar los libros lo más pronto posible. No disponíamos de demasiado tiempo. Uno de los hijos del Muchtar se ofreció a viajar con nosotros en el estribo para que los árabes no dispararan contra nosotros en el trayecto a través del barrio árabe de Jerusalén. No acepté. Muy a nuestro pesar cargamos el camión, nos despedimos de nuestra vida en Issawyje y alcanzamos al fin la conocida Puerta del Almendro, que habría de separar a árabes y judíos durante mucho tiempo. En Rechavia, en la calle Alfasi, encontramos nuestra nueva morada[1].

En el año 1948 tuvimos que tomar una decisión vital. Tras la guerra yo no había sido capaz de echar raíces en Jerusalén. Sí que tuve nuevamente responsabilidades docentes en la Universidad, pero una cátedra de filosofía no parecía probable por ahora. Durante una larga temporada di clases de historia y filosofía en el English Council of Higher Studies de Jerusalén, pero esa posibilidad se esfumó con el fin del mandato británico. Encima a mí, que había servido durante cinco años en el ejército británico y tenía cierta experiencia en artillería, me llamaron a filas durante la Guerra de la Independencia, esta vez con el ejército israelí. El nacimiento de nuestra hija Ayalah, la candente cuestión sobre cuándo iba a retomar al fin mi dedicación intelectual, la muerte del hermano de Lore que, jefe de compañía, cayó en junio de 1948 en Yenín[2], y

el temor de que los árabes no fueran a aceptar nunca la existencia del Estado de Israel, de que habría siempre guerra: todo ello me llevó a replantearme nuestra situación. Escribí a Leo Strauss, que para entonces ya vivía en los Estados Unidos, preguntándole si podía ayudarme a abandonar Israel, al menos temporalmente, para poder dedicarme a la investigación y seguir con mi carrera académica en Canadá o en Estados Unidos. Poco después recibí una invitación de la Lady-Davis-Foundation, que me ofrecía una beca de cinco mil dólares para impartir clases e investigar en Montreal.

En el verano de 1949 conseguí al fin el licenciamiento del ejército israelí. Tras una breve estancia en Suiza, fuimos en barco de Marsella a Canadá con nuestra hijita de un año, y volvimos a encontrarnos en un país en el que no conocía a nadie, en un nuevo continente. Era algo muy distinto a una vuelta de Israel a Europa. Vivimos un recibimiento maravillosamente cálido y cariñoso y llegamos a conocer a los canadienses personalmente. Ellos no consideran que los inmigrantes sean intrusos, sino una aportación bien recibida para la repoblación de su enorme país. Cuando hubimos desembarcado en Quebec, junto al muelle ya estaba preparado un tren que iba a trasladar a todos los pasajeros a Montreal. Mientras estábamos en nuestro compartimento, había mujeres fuera del tren que gritaban: "¿Hay mujeres con bebés?". A través de las ventanas se repartían botellas de leche, pañales y otras cosas que nos facilitaron ese trayecto verdaderamente largo en tren. Todavía recuerdo que Lore estaba encantada por la atención y miramiento que esa actitud traslucía. Cuando llegamos a la estación de Montreal, allí estaban Samuel Risk, su esposa y su hijita de unos ocho años. Habían esperado durante una o dos horas

a que llegase el tren. Sam Risk era el secretario de Samuel Bronfman, el presidente de la Asociación de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y en su calidad había sido enviado a recogernos. El matrimonio Risk nos recibió de forma encantadora y nos condujo a nuestro hogar, una casita de veraneo que un profesor judío nos había cedido para el verano[3].

En Montreal nos granjeamos muchas simpatías gracias a nuestra aureola de emigrantes. En la comunidad judía también tenía fama por el hecho de haber luchado con la resistencia y acabar de ser licenciado del ejército israelí, que arriesgó su vida en pro del resurgimiento de Israel en Tierra Santa. Desde el principio hubo gente que se interesó mucho por nosotros. Me encontré con Lady Davis, que quería conocer personalmente a todos sus becarios, que por cierto no todos eran, ni mucho menos, judíos. El contacto con Samuel Bronfman, uno de los hombres más ricos de Canadá, en cambio, fue mucho menos superficial. Había amasado su fortuna gracias a lo que su propio nombre –Bronfman, o sea, destilador– significa. Era el rey del whisky en Canadá. Su empresa se llamaba Seagram y aún hoy es una de las grandes productoras de whisky del continente americano. Durante la prohibición, tenía lugar a través de la frontera canadiense un contrabando de whisky muy fructífero con Estados Unidos, del que la empresa Bronfman se benefició en grado sumo. Cuando llegué ya no se limitaban a la producción de whisky, sino que se habían hecho con gran parte de los pozos de petróleo que se habían puesto en explotación. Samuel Bronfman, que normalmente era conocido por "Mr. Sam", no era una persona antipática. Seguro que había sido un hombre de negocios brutal que en la época de la prohibición y del contrabando fronterizo se relacionó con el mundo del

hampa. Aunque no había oído detalles, corría el rumor de que los Bronfman se habían visto mezclados en todos los líos posibles, incluso los sangrientos. Entretanto, gracias a su riqueza, formaban parte de la élite dirigente, cosa que legitimaban con grandes donativos[4]. Esto no es, sin lugar a dudas, algo judío, sino que es parte del nuevo rico americano. John D. Rockefeller, por ejemplo, que hacía grandes donativos de los que universidades enteras vivían, es una muestra de que en este tipo de ascensión no siempre todo es aceptable y correcto. Sin la existencia de los donativos, de su inversión para fines benéficos o culturales, ya fuera al Metropolitan Museum, la Metropolitan Opera y tantas otras instituciones culturales, a este "barón de los ladrones" le hubiera sido imposible borrar el hecho de que la suya era una riqueza amasada en mil aventuras. Esto forma parte de la imagen socio-económica de América, y fue en Canadá, en la figura de la familia Bronfman, donde lo conocimos por primera vez.

Enseguida fuimos invitados a casa de los Bronfman, donde un mayordomo nos abrió la puerta. Desde fuera parecía todo muy distinguido. Samuel Bronfman era extraordinariamente caritativo y hacía donativos muy sustanciosos, especialmente para asuntos judíos. Era increíblemente activo en el movimiento sionista y desempeñó un papel importante en la creación de la Universidad de Jerusalén, en la que edificios enteros llevaban su nombre. Al mismo tiempo, en lo concerniente a su formación intelectual, era muy primitivo, casi diría que vulgar. Estábamos invitados junto con el matrimonio Risk y otros amigos a una comida. Después, como marcan las costumbres anglosajonas, nos separamos por sexos, y los hombres nos fuimos a otra habitación para fumar. Al poco de no estar presentes las mujeres, Bronfman dijo: "Ahora, a contar chistes

verdes, y todo el mundo debe hacer su aportación". Era la primera vez que vivía algo así, ¡y en casa de un judío! Eran, evidentemente, nuevos ricos de origen relativamente humilde, de gran destreza e inteligencia para los negocios, pero con poca formación intelectual. La ambición en este ámbito se concentraba en los hijos, que debían beneficiarse de una buena educación, de manera que uno de los hijos, Edgar Bronfman, el futuro presidente del World Jewish Congress, iba a la Universidad de Yale, uno de los centros de primer orden de América. Tenía que aprobar un examen decisivo, del que dependía que pudiera seguir estudiando o no, y una de las asignaturas de las que iban a examinarle era filosofía. Por el hermoso recibimiento de que fui objeto a instancias de Bronfman en Montreal, éste me pidió una especie de contraprestación y me preguntó si estaría dispuesto a preparar a su hijo para el examen de filosofía, cosa que, por supuesto, acepté. Bronfman me pagó generosamente y durante un tiempo Edgar M. Bronfman, que era un joven inteligente y apasionado, y que aprobó sin problemas el examen, fue mi alumno particular, contribuyendo yo también a convertirlo en una de las figuras señeras del judaísmo americano[5].

Nuestra peripecia canadiense comenzó, pues, en Montreal. Muy pronto fue evidente que mi esposa estaba encinta, cosa que debió de suceder en París o en la travesía de El Havre a Quebec. Eso incrementaba, naturalmente, mi urgencia por encontrar un puesto académico, lo que no se encontraba, empero, en manos de la Lady-Davis-Foundation. Debía ingeniármelas solo[6]. Obtuve la ayuda de mis nuevos protectores canadienses, entre los que había un hombre llamado Siegel, que poseía un enorme negocio de calzado en Montreal. Su hijo disfrutó en Jerusalén durante una temporada de la

hospitalidad de mi amigo Ernst Simon, de manera que se sentía especialmente en deuda con los judíos recién llegados de Palestina. Se esforzaba mucho para conseguirnos cosas, y para empezar me invitó a comer en un club –creo que se trataba de la logia B'nai Brith– y también invitó a venir a un profesor de la McGill University. Montreal poseía otra universidad, la de habla francesa, la Universidad Católica de Montreal, mientras que McGill era el respaldo intelectual y espiritual de la parte anglófona de la población de Quebec. La Universidad desempeñaba un papel importante en el mundo académico del Canadá occidental, donde la población francesa, algo inferior en lo tocante a formación, constituía la mayoría. Me enteré que McGill se había convertido en un campus universitario situado en plena campiña, en la gran planicie que se extiende frente a Quebec, que había sido un recinto de las fuerzas aéreas. Para los muchos estudiantes mayores y casados que tenía, que habían pasado años en la guerra y que, según las leyes canadienses, tenían derecho como excombatientes a hacer una carrera financiada por el Estado, se habían habilitado pequeñas viviendas en los barracones. En otros edificios había auditorios y laboratorios. Dawson College era una universidad temporal, que tendría que cerrar en el momento en que hubiera cumplido su misión: posibilitar una formación académica financiada por el Estado a la generación de veteranos.

El señor que el comerciante de calzado Siegel invitó a comer era profesor de química y director del Dawson College. Mantuve una larga conversación con él y enseguida le caí bien. Lo que mejor le parecía es que pudiera impartir filosofía, de manera que durante esa misma comida nos dimos la mano y dijimos: "Hecho". Al parecer tenía autoridad suficiente para cerrar este tipo de

acuerdos y, cuando volví a casa, pude decir a Lore dónde íbamos a pasar aquel invierno. El final del verano lo pasamos fuera de Montreal, cerca de un lago en una casita de campo para el veraneo. Cuando el verano hubo terminado y empezaba a hacer frío, nos mudamos al campus del Dawson College. Empezaba entonces una temporada realmente hermosa. Todo el mundo nos dio la bienvenida. Pronto corrió la voz de que un niño pequeño procedente de la cálida Palestina había llegado en medio del invierno canadiense. Las mujeres jóvenes pronto visitaron a Lore y decían: "Tu pequeña necesita un equipo para la nieve", y entonces le regalaron uno de esos monos para la nieve tan gordos, que se le acababa de quedar pequeño a algún otro niño. Cada uno de nosotros recibió regalos para que pudiéramos equiparnos para el invierno. Nos alojaron en los barracones convertidos en zona residencial. Como no era estudiante sino profesor, nos dieron dos apartamentos con una puerta en medio que los comunicaba. O sea que disfrutaba de una situación algo privilegiada, pero por lo demás convivíamos con jóvenes estudiantes casados[7]. Eso nos facilitó una primera impresión acerca de la mentalidad, el modo de vida, las costumbres y la psicología de Canadá, que se diferencia por completo de los de Estados Unidos, que conoceríamos más adelante. Sobre todo, empero, la actitud ante la vida, la orientación política e incluso las formas del cristianismo son totalmente distintas que en Europa. Por ejemplo, faltaba, a excepción del Quebec católico-romano, la supremacía de las grandes Iglesias. Los estudiantes eran mayoritariamente presbiterianos y anabaptistas o pertenecían a una pequeña congregación. En el campus vivían muchas familias con hijos pequeños y, como pronto corrió la voz de que Lore estaba embarazada, recibimos toda la ayuda imaginable.

En el Dawson College impartía una Introducción a la Filosofía y, aunque mi inglés no era de lo mejorcito, los estudiantes estaban entusiasmados. Yo mismo no sabía explicármelo. Pero Lore me dijo que una de las mujeres le había explicado que entre los estudiantes se decía que yo era *the best teacher on the campus*. Me entendía bien con mis colegas, sobre todo con los de ciencias de la naturaleza. Recibía muchas invitaciones a cenar o a las *Faculty Parties*. Nos sentíamos como en casa. Y vivimos algo que a uno sólo le está permitido una vez en la vida: un primer invierno canadiense. Al fin y al cabo no veníamos de Europa Central o del norte, sino que habíamos pasado los últimos quince años de nuestra vida en un país en el que no hay un invierno de verdad. El duro invierno con el lago helado era para Lore un recuerdo de niñez. Yo había vivido un invierno de guerra en Europa, pero algo así como un invierno canadiense era algo completamente nuevo para mí. Empezaron las nevadas y allí, en cuanto cae la nieve, ya no se vuelve a fundir. Semana tras semana, mes tras mes, las máquinas quitanieves barrían las calles, las carreteras y los caminos peatonales, y a los lados se levantaban paredes de nieve. La nieve crujía bajo los pies, y las noches eran largas y gélidas. Dawson College estaba situado en la planicie de Quebec, de manera que el viento silbaba sobre el campus. Durante la noche era posible ver brillar la aurora boreal. Hasta entonces sólo había oído hablar de ello o visto imágenes. Y ahora podíamos verlo, pues la parte occidental de Canadá está relativamente cerca del Polo Norte magnético, de manera que fuimos testigos de las auroras boreales más soberbias. Estábamos cautivados con aquel invierno. Algunos de mis colegas me preguntaban: "Y bien, ¿qué dices de nuestro invierno?". Yo contestaba: "¡Maravilloso!". "¿Cómo que maravi-

lloso? ¡Ya puedes quedarte con mi parte!". Estaban muy sorprendidos de que nos pareciera hermoso. Más adelante empecé a pensar como mis colegas. La primera vez era fascinante, pero la segunda vez empezabas a suspirar por lo mucho que duraba y lo cortos que resultaban la primavera y el verano. Y cuanto más tiempo pasas en Canadá, menos te gusta el invierno e incluso empiezas a temerlo[8]. Todavía recuerdo un viaje de invierno a Montreal. Dawson College estaba a unos cincuenta o sesenta kilómetros de la ciudad, y había una comunicación por autobús que usaba a menudo cuando viajaba a la ciudad. Un día fui a Montreal para encontrarme con Raymond Klibansky, al que conocía de los tiempos de Heidelberg y que era profesor en la McGill University. Sus especialidades eran del ámbito de la filosofía clásica griega. Era un hombre joven muy enérgico, un admirador de Stefan George, al que, con su peinado y todo su porte, se parecía mucho. Era un hombre capaz y muy ambicioso y cuando lo conocí en Heidelberg ya estaba trabajando en la edición de los textos latinos del Maestro Eckhart y los escritos de Nicolás de Cusa, que elaboraba para la Academia de Heidelberg[9]. Tras el ascenso al poder de Hitler se le impidió seguir dirigiendo la edición. El camino de la emigración le llevó, en su caso, muy pronto a Canadá, pues había obtenido una oferta de la McGill University[10]. En realidad nunca fuimos amigos, pero compartíamos la misma disciplina y la condición de refugiados de la época hitleriana, de manera que se daba por supuesto que iba a establecer contacto con él para compartir recuerdos de Heidelberg. Cuando nos telefoneamos, me dijo: "¿Por qué no viene usted a tomar el té al Faculty Club?". De manera que el día acordado tomé el camino de Montreal y un té con galletitas en el Faculty Club con Raymond Kli-

bansky. Era evidente que no era bienvenido para él, sino que, como profesor numerario, más bien se sentía incómodo por la presencia de un colega casi sin puesto. Habíamos quedado sobre las cinco y media y, cuando a las seis se oyó una llamada de campanilla, Klibansky dijo: "Ahora tendrá usted que disculparme. Aquí se cena a las seis". Así fui despachado y tomé el camino de vuelta a casa cuando la oscura noche invernal irrumpía. Es uno de esos recuerdos que se me han quedado grabados. Es verdad que no hay motivos para esperar que una persona que ya tiene asiento reservado en su compartimento de tren acepte amistosamente pasajeros extra. Lo llamativo era que se trataba de un hombre de éxito que en realidad no tenía nada que temer, que había conseguido todo lo que se había propuesto y al que siempre, de un modo u otro, se le había allanado el camino. Tras su emigración fue nombrado *Honorary Lecturer* del King's College de Londres y fue miembro del Instituto Warburg, donde estaba encargado de la dirección del gran proyecto que investigaba el influjo tardío del platonismo en la Edad Media[11]. Hasta donde sé, nunca tuvo que enfrentarse a la necesidad ni temer qué iba a ser de su futuro profesional; y se volvía extraordinariamente pusilánime en cuanto se trataba de las temidas peticiones de ayuda de aquellos que no habían tenido la misma suerte que él.

De otro que esperaba algún tipo de conexión con el mundo académico –pues estaba claro que en el Dawson College sólo había encontrado un puesto temporal, que el College tendría que cerrar al final del año académico por problemas financieros y que mi prometida aceptación en la McGill University acabaría en agua de borrajas– era un monje dominico, el padre Faribault. En 1935/36 había publicado un extenso traba-

jo en una revista dominica en el que, a lo largo de cincuenta páginas y desde el punto de vista católico, opinaba sobre mi libro: no siempre estaba de acuerdo, pero lo hacía con gran intensidad y respeto[12]. Ésa fue, por la extensión, pero también en lo tocante a su carácter incisivo, la mayor recensión que me dedicaron. Las revistas alemanas pasaron en silencio porque era un tema delicado: si alababan mi libro, estaban celebrando la obra de un autor judío y encima emigrado; si lo criticaban, se exponían a ser sospechosos de simpatizar con todo ese antisemitismo. Sólo la revista *Gnomon*, uno de los foros de discusión más reconocidos, ofreció reseñarlo al famoso Arthur Darby Nock, de la Universidad de Harvard. Escribió un comentario inteligente y crítico, en su mayor parte respetuosamente negativo, en el que se ocupaba ante todo de la vertiente histórico-filológica, pues para una apreciación filosófica no habría sabido por dónde empezar[13]. Por lo demás no hubo sino algunas breves críticas holandesas y francesas. Me decidí, pues, a escribir al convento dominico de Ottawa, que constaba como centro editor de aquella revista, y comuniqué al padre Faribault que ahora me encontraba en Canadá y que quería conocer personalmente a quien se había acercado a mi libro de un modo tan minucioso, atento y benévolo. No recibí respuesta. Más tarde, cuando ya había conseguido un puesto en el Carleton College de Ottawa sin ayuda de nadie, llamé un día al convento. Me pasaron con el abad, que dijo de inmediato: "Ah, usted es el profesor Jonas, su nombre me resulta conocido. En aquella época nuestro hermano Faribault estudió su obra con tanta minuciosidad". Dije: "Sí, por eso llamo. Hace un tiempo escribí una carta al padre Faribault, pero no he recibido respuesta. Espero, en fin, que no haya fallecido". "No", dijo el abad tras un

cierto titubeo, "no ha muerto, pero no puede responderle". Me enteré de que sufría enajenación mental y de que vivía en un asilo dominico. Siempre que cuento esta historia, me preguntan al final: "Espero que no enloqueciera a causa de la dedicación a su Gnosis".

El Dawson College era, hasta cierto punto, un sueño. Vivíamos en un mundo pequeño y acogedor, que se protegía hacia fuera del crudo invierno y en el que todos en general éramos compañeros. Teníamos unos mil estudiantes. Aunque filosofía no era una materia troncal, sino una de las asignaturas optativas con las que se podían completar los requisitos académicos para el *Baccalaureus artium*, tenía cursos bastante nutridos y estudiantes entusiasmados que tomaban notas aplicadamente y discutían de manera viva. Allí nuestra hijita Ayalah cumplió su tercer año de vida. Cuando llegamos aún no sabía andar, y cuando por la mañana me dirigía al cuarto de baño de caballeros para afeitarme, ella me seguía por todo el pasillo gateando y decía: "¡*Shave*, *shave*!". Entonces me afeitaba y siempre le ponía una pizca de espuma sobre la nariz, y para ella era una enorme alegría compartir el afeitado conmigo. Durante aquellos meses de invierno aprendió a andar. Y entonces llegó el periodo en que esperábamos a nuestro hijo John. A principios de mayo un estudiante nos llevó en su coche al hospital católico de St. Jean, cerca del College. Allí estaba yo sentado, con un libro, porque el nacimiento de Ayalah, al que pude asistir en Israel durante la guerra, se prolongó durante toda la noche y hasta la madrugada. Era un libro de Conrad Ferdinand Meyer, y empecé a leer una de las historias, creo que se trataba de "Jörg Jenatsch". Todavía no había pasado del primer capítulo cuando vino el médico por el pasillo y dijo: "Es un niño". Lo dijo tan de pasada que le pregunté: "¿Cómo? ¿El mío?". Y él

añadió: "Eso no lo sé, pero es un niño". Lore se quedó una semana en el hospital, bajo los maravillosos cuidados de las hermanas católicas, y luego no tuve que pagar más que veinticinco ridículos dólares. Cuando la acompañé a casa, donde Ayalah se había quedado solita con su papá mientras su mamá estaba en el hospital, le llevé una muñeca enorme. Dije: "Mamá ha vuelto, y te ha traído esto", pero de pronto estalló el llanto de un niño en la habitación contigua: enseguida aguzó el oído, dejó caer la muñeca y corrió a la habitación. Entendió inmediatamente que el bebé era un nuevo miembro de la familia[14]. Al cabo de unos días celebramos una circuncisión como es debido. Dado que en el entorno no había ni comunidad judía ni una sinagoga, hice llamar a un Mohel de Montreal, y tuvo lugar una pequeña fiesta con amigos judíos.

Cuando nuestro hijo nació, yo ya había encontrado un puesto en el Carleton College de Ottawa para los siguientes años. Desde Quebec envié unas setenta u ochenta cartas a diversas universidades, desde la costa del Atlántico hasta la del Pacífico, ofreciendo mis servicios. La mayor parte de las veces me respondían que por el momento no había ninguna plaza disponible y que tendrían en cuenta mi interesante candidatura para eventuales circunstancias futuras. Sólo de Ottawa me llegó la oferta de, a costa de la universidad, acudir a una entrevista con su presidente, Maxwell McOdrum. Durante la conversación mostré mis credenciales, entre ellas, una carta de Martin Buber, una de Scholem, algunas críticas de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* y un informe de la Universidad de Jerusalén certificando que había impartido clases allí. Todavía no tenía una trayectoria académica que me avalase, pero ante todo el nombre de Martin Buber causó un gran impacto. En realidad cuando McOdrum vio su

escrito estuvo todo decidido. El College había sido fundado hacía unos pocos años, todavía se encontraba en fase de desarrollo, y Filosofía no estaba todavía suficientemente cubierta. Ya había un filósofo, de manera que la plaza era de profesor *junior*. McOdrum me dijo: "En realidad es usted demasiado bueno para la plaza que puedo ofrecerle. Pero mi presupuesto no alcanza más que para una plaza de profesor asistente. Ignoro si puedo ofrecerle algo así". A lo que respondí: "Señor presidente, soy consciente de que como emigrante tengo que asumir algunos inconvenientes y he pagado el precio de introducirme en la vida académica de manera tan irregular. Estoy dispuesto, pues, a trabajar por un sueldo pequeño. El título de *Assistant Professor*, empero, frenaría mi carrera académica en este país desde buen principio. Debe constar otro". Entonces exclamó: "Pero no puedo darle el título de *Associate Professor* porque con ello se corresponde un salario que yo no puedo pagarle". "Quizá podamos inventarnos un título". "¿En qué está usted pensando?". "¿Qué tal *Guest Professor* o *Visiting Professor*, cualquier cosa que no haga referencia a la categoría como tal?". Y dijo entonces: "Primero debo informarme de si algo así es legal. Discúlpeme un momento". Estuvo ausente unos cinco minutos, se puso en contacto con el abogado de la Universidad y le expuso la cuestión. Entonces regresó y dijo: "Sí, podemos hacerlo. ¿Qué prefiere, *Visiting Professor* o *Guest Professor*?". Me lo pensé un momento y respondí: "*Visiting Professor*". Y así fue como obtuve mi primer puesto académico como es debido que, por cierto, al cabo de uno o dos años se convirtió en una plaza de *Associate Professor*. Al fin había encontrado un acceso, eso fue en mayo de 1950[15].

En el Carleton College me iba muy bien en lo tocante a mi relación con los profesores y los

estudiantes[16]. Con mi colega algo más engreído, que era visiblemente más joven y se había doctorado en Princeton, no nos unía una amistad especialmente íntima, pero el trabajo en equipo se desarrollaba sin obstáculos[17]. Más interesantes que el reducido mundo del College son las relaciones que entablé en esa época. La más importante fue el encuentro con Marta Wassermann, la viuda del novelista judío-alemán Jacob Wassermann. Era su segunda esposa y, tras la muerte de su marido, había estudiado psicología con C. G. Jung. Gracias a su experiencia como psicoanalista, tras años de docencia en la McGill University, había podido llevar una existencia digna en Ottawa y se había convertido en la analista más reputada[18]. Enseguida le llegaron rumores de que había llegado alguien nuevo con quien podía enriquecer su propia vida social. Tenía algo parecido a un *Salon*, al que fuimos invitados. Intentaba que cualquier persona de Ottawa que tuviese alguna importancia en las artes o las ciencias asistiera a sus reuniones, que tenían lugar los domingos. Un día apareció en sus tertulias un matrimonio llamativamente apuesto: un hombre rubio, fuerte, de gran estatura y nariz aguileña, y una mujer de piernas largas y muy delgada. Nos enteramos de que se trataba del príncipe Jussupow. Y ¿quién era ése? ¡El hijo del asesino de Grigori Jefimovitsch Rasputin! El cabecilla del atentado, planeado en 1916 por un pequeño círculo de nobles, era el conde Felix Jussupow. Su hijo emigró más tarde a Canadá y fue químico del National Research Council.

Otro interesante encuentro me puso en relación con Ludwig von Bertalanffy, de Viena, que era originario de la nobleza húngara y había llegado a Canadá, también con ayuda de la Lady-Davis-Foundation, como estudiante refugiado. En una ocasión nos habló de su familia y de una tía que había vivido en un castillo y

poseía un orinal de oro. Orinales de oro: que exista algo así lo sabemos sólo gracias a Ludwig von Bertalanffy. Era un biólogo relevante y había encontrado una plaza en una universidad católica, dirigida por una orden religiosa de Ottawa. Él, empero, era católico a regañadientes, y ahora tenía que bailar al son que le tocaban porque la universidad vigilaba que sus integrantes fueran regularmente a misa. De manera que rendía un tributo mínimo a la fe católica yendo asiduamente a la iglesia. Su esposa y él se convirtieron en verdaderos amigos nuestros. Él era un hombre de formación universalista y estaba seriamente interesado por la filosofía. Ante todo, no obstante, desempeñó un papel destacado en el desarrollo de la moderna biología teórica. Había concebido la teoría de los sistemas abiertos y estaba en posición de formular estas nuevas ideas también matemáticamente[19]. Un ejemplo de sistema abierto, en contraposición con un sistema cerrado, sería el organismo que, mediante el metabolismo, mantiene una relación de intercambio con su entorno. Esto era algo en lo que yo mismo había pensado en mi filosofía de lo orgánico, y él se había acercado a ello desde el lado biológico-matemático. Intercambiamos algunas ideas importantes acerca de la naturaleza, la esencia de los sistemas biológicos y el modo de existencia de los organismos. El hecho de que también hubiera escrito un ensayo sobre Nicolás de Cusa muestra lo variados que eran sus intereses[20]. Nos unía una amistad intelectual, tanto más cuanto que en Ottawa no me había encontrado con ningún filósofo con el que mereciera la pena discutir[21]. Que encontrase un amigo biólogo fue una casualidad especialmente afortunada, pues justamente estaba elaborando una filosofía biológica.

En esos años tuvo lugar mi primer viaje de reconocimiento desde Canadá hasta el noroeste de los Esta-

dos Unidos, entre otros lugares, a Nueva York, y luego fui en tren a Cincinnati, donde vivía un primo mío de Mönchengladbach[22]. En Cincinnati se encontraba el Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion, que más tarde me concedería un doctorado *honoris causa*, un seminario rabínico del movimiento reformista con excelentes eruditos[23]. Allí me dediqué a visitar a algunas personas a las que conocía de antes, y el azar quiso que en casa de mi primo me encontrase a Leo Baeck, que también estaba de visita y que dio algunas conferencias. Me saludó amablemente, y en realidad no por mi libro *Gnosis y espíritu tardo antiguo*, sino por un viejo lazo con la familia Horowitz de Krefeld. Me dijo: "¿Sabe usted que en el entierro de su abuelo, mi amigo Jakob Horowitz, yo estaba presente?". Contesté: "No, yo sólo conozco las circunstancias en las que murió". Y añadió: "Puedo explicárselo con exactitud, pues fui testigo ocular. Su abuelo, que poco antes había renunciado a su alto rabinato en Krefeld, se había mudado a Düsseldorf para pasar la jubilación en casa de su tío Leo, el médico. Y su abuelo, que era un ingenioso y brillante orador, dio una conferencia en la logia B'nai Brith de Dusseldorf. Yo estaba sentado delante de todo, en primera fila". Leo Baeck era entonces el rabino de Düsseldorf y sólo más tarde se trasladó a Berlín[24]. "Ya no me acuerdo sobre qué trataba la conferencia. Pero al final dijo: 'Y, bien, damas y caballeros, vamos a terminar'. Y entonces se cayó hacia atrás. Su hijo subió a la tarima de un salto y lo levantó del suelo, pero ya estaba muerto. Así murió su abuelo". Yo conocía esa historia por tío Leo, pero ahora me topaba en Cincinnati con el famoso y respetable rabino Leo Baeck, que había sobrevivido a Theresienstadt, y escuchaba la historia de nuevo. En Cincinnati también volví a ver al historiador de la Antigüedad Eugen Täu-

bler, al que había conocido en Berlín como sionista prusiano o prusiano sionista. Me dijo, y eso era típico de Täubler: "O sea que usted participó en la guerra, luchó contra Hitler, y ahora se ve obligado a buscar una plaza. Esto es inaudito. ¡Habría que obligar a las facultades a contratarle con una ametralladora!".

Durante mi viaje también fui a Chicago, donde reavivé la amistad, que habíamos mantenido por carta, con Leo Strauss. Le había visto por última vez en Londres, donde se había instalado al inicio de su exilio. Al final de los años treinta había tomado el camino de América. Me explicó de manera jocosa cómo él –un ser humano extraordinariamente apartado de la realidad y timorato– se preparó para la travesía como si todavía fuera la época de los *Pilgrim Fathers*. Se compró una trinchera y, como me explicaba riendo, apareció en el moderno vapor equipado como un verdadero lobo de mar para sortear los temporales del Atlántico. Su primer asilo académico lo halló en el New School for Social Research de Nueva York, y entretanto había ido a parar a Chicago[25]. En esa ocasión también aprendí algo acerca de la jerarquía de las universidades americanas, que en general son instituciones privadas, normalmente respaldadas por grandes fundaciones y financiadas mediante donativos. La Universidad de Chicago estaba entre las universidades preeminentes del país. La mayor parte de las universidades de la llamada *Ivy League*, con sus vetustos edificios por los que trepa la hiedra, están situadas en la Costa Este, como Harvard, Yale, Princeton o la Brown University de Rhode Island. A principios del siglo XX Rockefeller, que se había hecho monstruosamente rico, hizo una oferta a una gran fundación, pero cuando le escribieron que no querían dinero manchado de sangre trasladó su ofrecimiento a la Universidad de Chicago, que

no pertenecía a la *Ivy league*. Allí dijeron: "Sabemos que es dinero sucio, pero nosotros ya nos encargaremos de limpiarlo", y aceptaron, lo que fue decisivo para la promoción de la Universidad. Gracias al reencuentro con Leo Strauss pude establecer contacto con una institución educativa sita en la Costa Este, Anápolis, situada junto al Océano Atlántico. Allí tenía cátedra un admirador y amigo de Leo Strauss de la emigración alemana llamado Jakob Klein, que había defendido, conjuntamente con él, una filosofía políticamente conservadora entre los intelectuales judíos (de todos modos Strauss fue un admirador precoz de Mussolini cuando aún no era antisemita)[26]. El antirrevolucionario Strauss era tan conservador que, leyendo mi libro sobre la Gnosis, percibió instintivamente que en ésta se esconde un elemento revolucionario, y me escribió que nunca había sido consciente a través de nuestra relación personal de que yo fuera un revolucionario encubierto. En fin, el tal Jakob Klein, que se había distinguido por un estudio impresionante sobre la matemática griega[27], se había convertido en el decano de un pequeño y original College, y Strauss le había escrito hablándole de mí, con lo cual recibí una invitación. Aunque Klein estaba muy interesado en mí, lo del puesto no salió bien, pues acababan de requerir a dos *refugee scholars* judíos. El presidente quiso aclararme: "No podemos seguir así o, de lo contrario, nos tacharán de campo de recepción de refugiados judíos procedentes de Europa". Quizá fuera una suerte para mí, pues el College era una institución totalmente orientada a la enseñanza oral, de manera que allí nunca hubiera gozado de libertad para escribir mis libros.

Desde Ottawa también restablecí mis contactos con Europa. En 1952 fui a un congreso internacional de filosofía que tuvo lugar en Bruselas. Era mi primera vi-

sita a Europa desde mi época de soldado. Allí me encontré también con colegas alemanes. En el congreso se dirigió a mí Hans Blumenberg, un joven que en aquel entonces venía de Kiel y me traía un mensaje de mi viejo compañero de universidad Walter Bröcker: "Él conoce su libro *Gnosis y espíritu tardoantiguo* y lo valora mucho. Me ruega que le pregunte si estaría dispuesto a considerar un nombramiento para Kiel". Era la primera vez que recibía una oferta de este tipo del país del que me escapé o del que me fui, del que fui proscrito. Dije: "Bien, me lo pensaré detenidamente". Más tarde surgió de ello una correspondencia con Bröcker, que terminó finalmente con un "no" por mi parte. Sabía desde el principio que iba a rehusar el ofrecimiento, pero me tomé tiempo para poder esgrimir en otro lugar que allí me habían ofrecido un puesto. En aquel viaje no sólo estuve en Bruselas, sino que viajé sin rumbo. Todavía recuerdo que Hans Blumenberg y algunos otros jóvenes filósofos procedentes de Alemania decidimos ir a Brujas y allí compramos puntas de Flandes. Entonces viajé a Alemania, a Múnich, para ser más exacto. Me enteré de que mi amor de juventud, Gertrud Fischer, vivía en Múnich y me hice con su dirección. Hannah Arendt, a la que veía de tarde en tarde porque viajaba algunas veces de Canadá a Nueva York, me había hablado de una conferencia que había pronunciado en Múnich. "Después de la ponencia alguien vino a verme al 'camerino': adivina quién... ¡tu Gertrud Fischer! Entretanto, empero, se llama Kröker. Se acercó a mí y se echó a llorar, volver a verme la hizo llorar". También mi prima Lisl Haas, la fotógrafa, que vivía en Birmingham, me había comentado que Gertrud todavía vivía. Le escribí anunciándole mi llegada y quedamos en la estación. En aquel tiempo –1952– una gran parte de Múnich seguía

en ruinas, y también la estación estaba parcialmente destruida. El reencuentro con Gertrud fue emotivo. Le expliqué por qué en 1945 no había ido a verla y por qué no había hecho siquiera el intento de establecer contacto. Lo mismo me había pasado con muchas otras personas. No sabía si podía exigir a alguien que había vivido allí y sufrido la destrucción de Alemania que se reuniera con alguien que se alegraba de la derrota alemana y secundaba la destrucción de las ciudades alemanas. Ella respondió: "¡Vaya estupidez! Podrías habérmelo dicho, pues yo estaba, a pesar de todo, de parte de quienes arrojaban las bombas y no de parte de quienes las sufrían". Sabía, naturalmente, que Gertrud jamás había simpatizado con los nazis. Pero pensé que, tratándose de arrasar su propia patria, sus ciudades, sus iglesias, sus edificios, su solidaridad estaría al lado de esa Alemania vencida y devastada. Gertrud se había casado y tenía una hijita. Fuimos al Englische Garten, nos sentamos junto a la Torre China en un banco y nos contamos lo que habíamos vivido durante esos años. Ignoro cuánto tiempo estuvimos allí, contándonos cosas de modo ininterrumpido. Ese lazo volvió a restablecerse. Lore fue a Alemania un año o dos más tarde, pues entretanto sus padres se habían trasladado de Israel a Alemania y su padre ejercía de nuevo como abogado. Trabajaba para una organización que se encargaba del pago de reparaciones y al final se instaló definitivamente en Ratisbona. Cuando su madre enfermó, Lore se trasladó desde Ottawa a Alemania y se quedó allí un mes de visita. También tenía pensado conocer a Gertrud, y así fue cómo se encontraron Lore y Gertrud, las dos mujeres que habían desempeñado y desempeñaban el papel principal en mi vida sin estar yo presente. Gertrud me escribió más tarde una carta entusiasta acer-

ca de su encuentro con Lore. Ésos fueron los cimientos de una larga amistad.

Durante la estancia en Ottawa tomé definitivamente la decisión de no volver a Jerusalén y construirme un futuro en los Estados Unidos. Una y otra vez intentaba enterarme de cómo estaban las cosas para acceder a una cátedra en la Universidad Hebrea o suceder en su puesto a Hugo Bergman. En 1951 recibí, a instancias de Scholem, la oferta para una o dos cátedras ordinarias de filosofía de cara al otoño de 1952. Al mismo tiempo, Scholem me comunicó que él me había propuesto cuando había surgido la vacante. Enseguida le expusieron la escéptica pregunta: "¿Volverá?". "Entonces", me escribió Scholem, "me puse terco y respondí por usted del hecho de que una oferta como ésta no la rechazaría". El caso es que él me tenía por aquel viejo y fiel sionista. Fue una decisión que tomé tras una gran lucha interior. Marcharme de Jerusalén había sido una cuestión de oportunidad, una ocasión que me daba total libertad respecto de lo que fuera a hacer en el futuro. Pero lo tenía muy claro: rechazar esa oferta supondría un corte definitivo. De manera que reflexioné sobre el tema con la máxima seriedad. "Ahora tengo dos hijos y deben vivir en paz en lugar de poner en peligro sus vidas, como durante mucho tiempo ocurrirá en Israel, donde todo escasea, donde llevaremos una vida espartana y llena de privaciones". Es decir, fueron reflexiones de índole económica y política. Pero frente a la preocupación por mi familia había otros pensamientos que me incumbían sólo a mí: "Ahora he encontrado al fin un puerto, al que no me une ningún lazo sentimental, pero donde he encontrado la paz y no me veré mezclado en asuntos públicos y situaciones de crisis. Aquí puedo limitarme a dejar que las cosas sigan su curso. Todo funciona a la perfección también

sin mi concurso. En Jerusalén me encontraría constantemente en tesituras ante las que no se puede decir no". Precisamente entonces comenzaba a publicar en inglés. En Jerusalén me acecharía de nuevo el fantasma del hebreo, con el que nunca me he sabido defender. Me vería forzado a balbucear penosamente y sólo llegaría a tener una prosa adecuada, acorde a mis ideas y mínimamente respetable, muy poco a poco. Pensé: "Por Dios, ahora tengo ya cuarenta y nueve años y mi carrera académica no ha hecho más que empezar. ¿Y debo cambiar de nuevo? Es demasiado. Para eso la vida no es lo suficientemente larga. Sí, si la necesidad es imperiosa, entonces hay que hacerlo, pero no es mi caso". Y finalmente también me atemorizaba la idea de ver partir un día a mi hijo a una de las guerras que nos tocaría librar en Israel, y eso después de haber visto morir a mi cuñado en una de esas batallas. Ahora quería vivir en un mundo pacífico. Se trataba, en definitiva, de una mezcla de consideraciones correctas tanto desde el punto de vista racional como moral, pero también egoístas. Pensaba: "No, volver a empezar, no".

Rehusé y con una carta –como siempre me echa en cara Lore– poco diplomática y torpe. La torpeza estaba en el hecho de que dije la verdad y expliqué por qué no podía aceptar[28]. Como respuesta recibí una misiva llena de indignación del secretario del rector. Y Scholem, que había respondido por mí, se puso fuera de sí y nunca llegó a perdonarme que rehusara en aquella ocasión. Pero Martin Buber, que en estas cosas estaba bastante por encima de los demás, me dijo: "Su carta de respuesta me ha gustado mucho. Todos los demás que rechazan una oferta como ésta esgrimen los más nobles motivos por los que, a su infinito pesar, no pueden aceptar. Y usted ha dicho lisa y llanamente la verdad, y era completamente obvia. Y tiene todo el de-

recho a ello". Está muy claro, naturalmente, por qué la gente reaccionó tan enérgicamente en Jerusalén, pues lo consideraron la traición de un viejo sionista[29]. La Universidad Hebrea se vengó ampliamente en lo sucesivo. Para que tengamos una idea, en 1977, a raíz del tercer centenario de la muerte de Baruch Spinoza, tuvo lugar en Jerusalén un congreso internacional sobre el filósofo. Da la casualidad de que yo había trabajado y publicado sobre Spinoza, de manera que era, entre los estudiosos contemporáneos, uno de los pocos que se tomaba en serio a Spinoza y que había investigado sobre él[30]. Presenté una ponencia sobre un tema que no se le había ocurrido a nadie, que habría podido constituir en sí mismo todo un programa, me refiero al problema psico-físico en Spinoza y en su sucesor, Niels Bohr[31]. En cualquier caso no dejaba de ser una idea interesante. Nathan Rotenstreich, empero, me respondió diciendo que, desgraciadamente, ya no quedaba sitio en el programa y que todas las ponencias ya habían sido adjudicadas, y que, por supuesto, estarían encantados de que asistiera al congreso como oyente. Faltaban meses para el congreso y el programa se habría podido alterar sin problemas.

Al parecer yo no era bienvenido en un congreso de la Universidad Hebrea, pues al fin y al cabo les había traicionado y despreciado su oferta. A las personas que nunca habían tenido nada que ver con ellos, que en realidad nunca habían vivido en Palestina, les trataban de manera muy diferente. Aron Gurwitsch, que más tarde sería colega mío, había estado una sola vez durante tres meses en Jerusalén y había intentado que le aceptasen en la Universidad Hebrea, pero le habían dicho con pesar, como a tantos otros: "No es posible". Continuó viajando y acabó aterrizando en Estados Unidos. El único interés real que había tenido por la

cuestión de Sión o la Universidad Hebrea había sido aquel intento de conseguir una plaza como refugiado. Cuando llegó el momento de preparar un libro homenaje para Hugo Bergman, invitaron a Aron Gurwitsch a hacer una aportación, mientras yo, que me carteaba con él, que intercambiábamos escritos y que celebraba su enorme interés por mi trabajo, no obtuve invitación. Más adelante tuve que explicar a Bergman en una visita que me sabía muy mal pero no que no había sido idea mía que no estuviera representado en el libro. Y es que él me apreciaba, me valoraba y había leído todos mis trabajos. A raíz de un escrito que le envié y que le agradó especialmente, me dijo: "Una lástima que esto no haya sido publicado en hebreo". Pero ésa era la venganza de la Universidad. De ninguna forma debía aparecer relacionado con la Universidad Hebrea. La cosa llegó tan lejos que ni siquiera en el libro de homenaje a Scholem fui invitado a colaborar. Scholem me había citado infinidad de veces y mi obra sobre la Gnosis desempeñó un papel importante en el conjunto de su obra. Durante el siguiente encuentro con Scholem, no recuerdo si en América o en Israel, le dije: "Señor Scholem, siento no estar representado en su libro homenaje. No me dieron oportunidad. Naturalmente le habría dispensado una gran valoración". Y entonces respondió: "Señor Jonas, querido Jonas, no puede usted extrañarse después de habernos dejado en la estacada". "Espere un momento, señor Scholem", le interrumpí, "por lo que más quiera, respóndame de una vez por todas: ¿le habría hecho ilusión o no que hubiera un escrito mío en su honor?". Entonces se empequeñeció y dijo: "Sí, naturalmente que me habría hecho ilusión".

A pesar de todo pude seguir teniendo trato con Scholem. De vez en cuando me soltaba alguna que

otra bronca, pero, como yo, siguió fiel a la relación. Venía de vez en cuando a América y entonces se encontraba conmigo y venía a visitarnos a nuestra casa. Cada vez levantaba el dedo y decía: "Esto, Jonas, no se lo perdonan en Jerusalén. No se lo perdonarán nunca. ¿Y sabe usted lo que supuso aquello para mí?". Al parecer era una cuestión muy importante para él. "Hice el ridículo. Yo había dicho: 'Seguro que Jonas viene'. Y entonces, va usted, y no viene". Y añadía: "La Facultad de Filosofía todavía no se ha recuperado de su renuncia. Hasta hoy no hemos encontrado un candidato de igual valía, nadie que pueda impartir filosofía antigua de manera adecuada". A lo que yo respondía: "Bien, Scholem, hablemos de otra cosa, ¿de acuerdo?". Mezclaba la expresión de su rabia con un gran cumplido. Cuando en una ocasión decidí explicárselo a Ernst Simon, dijo éste: "Ves, esto es natural. Scholem tiene realmente un alto concepto de ti. Y ése es uno de los motivos por los que le cuesta tanto perdonarte que no fueras. En su rabia hay también reconocimiento".

Aunque nunca me perdonó, no rompió conmigo con la misma radicalidad con que lo hizo con Hannah Arendt a raíz de la controversia Eichmann. De vez en cuando demostraba que me tenía afecto, aun cuando en realidad hubiera tenido que estar enfadado. Me guardaba rencor, por supuesto, y de tarde en tarde tenía que demostrármelo. Y entonces yo exclamaba: "*Alright*". Esa relación ambigua no tenía nada que ver con el hecho de que hubiéramos sido rivales, pues para una cosa así su arrogancia era demasiado grande. Ignoro si percibió nunca a nadie como rival, al fin y al cabo estaba tan pagado de sí mismo que las dudas ajenas las ignoraba totalmente. ¿En qué podría haber sido rival suyo? ¿En judaísmo? Desde luego en este ámbito no había parangón posible. Que yo entendiera

de filosofía más que él, lo habría admitido sin problema. En cualquier caso tampoco es que tuviera un concepto muy elevado de la filosofía, más allá de que consideraba esa reflexión como algo engañoso. Un ejemplo: en 1935 fue festejado en Jerusalén el octavo centenario de Maimónides, y Julius Guttmann, a quien conocía ya de Berlín, de la Academia de las Ciencias Judaicas, pronunció la conferencia de gala en el anfiteatro de la Universidad Hebrea en el monte Escopos, o sea, al aire libre. Y todavía recuerdo con qué desprecio se refería Scholem a todo aquel montaje y a Maimónides: "Es un judaísmo impropio y diluido que se volvió exangüe a causa de la *ratio* y la abstracción". La Cábala, por el contrario, con sus mitos, de acuerdo con su interpretación, era de carne y hueso, mientras que ese aristotelismo de Maimónides era una forma aguada del judaísmo que se podía situar a un paso de la ciencia judaica de un Abraham Geiger o de un Leo Baeck. Para él no era un judaísmo genuino[32].

Sobre si el propio Scholem tenía una relación de creyente con el judaísmo, nos pasamos años especulando y nadie llegó a aclararlo, ni siquiera sus amigos más allegados. Tampoco en el Círculo Pilegesch, ni George Lichtheim ni yo mismo. ¿En qué creía?, ¿en cuánto le hubiera gustado creer pero no era capaz? Nadie llegó a saberlo jamás, de manera que fue siempre uno de los misterios no resueltos en torno a Scholem. En todo caso estaba convencido de que si en el judaísmo había algo de interesante, vigoroso, vivo, relevante, sugerente y creativo, eso se encontraba en la esfera de la Cábala y no en Maimónides y compañía. Seguro que no era un hombre religioso, pero si dabas clases en la Universidad Hebrea, ateo no podías ser. Recuerdo que después de la guerra, cuando parecía que podía acceder a una cátedra, me preguntó si creía

en Dios; hasta cierto punto era una pregunta inadecuada entre científicos. También me comentó que mi investigación sobre la Gnosis estaba demasiado marcada por el cristianismo y que tenía que buscarme otro tema. Fue una de sus necedades, una de sus muchas salidas de tono. Scholem tenía mucho talento para las meteduras de pata. Era capaz de decir las cosas más inverosímiles y armarla. Y cuando le hablabas de ello más tarde, o bien lo negaba: "Venga, yo eso no lo he dicho nunca", o bien afirmaba: "Lo decía en broma". Esquivé la pregunta como pude; sólo me acuerdo de ella, pues la encontré del todo inadecuada, pero no de mi respuesta, que probablemente fue muy floja.

Con todo Scholem siguió sintiendo, a pesar de mi "traición", una inclinación reprimida por mí, como queda de manifiesto en un pequeño episodio. Durante una de sus estancias en América me contó una historia sobre Jacob Taubes. Scholem sentía un profundo odio hacia Taubes y había emitido su juicio condenatorio contra él, y no de manera infundada. Desde su punto de vista Taubes era un impostor y un embustero intelectual[33]. Me explicó lo que sigue: "Imagínese lo que este tal Taubes hizo en Jerusalén. En un seminario me oyó exponer una nueva interpretación de un texto, y no había pasado ni una semana cuando en una conferencia pública ya la estaba anunciando como su gran descubrimiento respecto del tema. ¡Figúrese!". Le dije: "Scholem, ésa es una prueba de que no hay que enfadarse con él, que no es un impostor consciente. Volver a exponer su interpretación delante de sus narices y del mismo auditorio que había escuchado su intervención demuestra que Taubes se autoconvence en un santiamén de que algo que ha escuchado por primera vez es en realidad de su propia cosecha. Yo entiendo esa historia como defensa hacia él y no como acusación".

Scholem se quedó muy impresionado con mi explicación y dijo, y por eso lo he sacado a colación: "Sí, usted siempre ha sido el paladín de los acusados". Ya antes me había reprochado, de manera crítica pero afectuosa, mi talante sugestivamente caballeresco: "Ah, Jonas, es usted todo un Don Quijote". Ese instante y el modo en que reaccionó me demostraron que me seguía apreciando y que encontraba en mí algo digno de alabanza.

Con Jacob Taubes, que me valió ese reconocimiento por parte de Scholem, no tuve relación hasta 1949. Había oído rumores de que yo, con motivo del encuentro anual de la American Philosophical Association, Eastern Division de Boston, también iba a visitar a Karl Löwith. Me escribió en una carta que mi obra había sido de gran importancia para él. Que se había doctorado con una tesis sobre la escatología occidental, en la que la influencia de mi obra sobre la Gnosis había sido decisiva y que acababa de ser publicada[34], y que estaría muy agradecido si pudiéramos vernos en Nueva York. Antes del encuentro le pregunté a Löwith: "Dígame, ¿conoce usted a un tal señor Jacob Taubes?". "Naturalmente", dijo, "naturalmente que le conozco". "¿Puede decirme algo acerca de él? Me ha escrito una carta. No había oído hablar nunca de él, pero hace referencia a un libro que escribió y expresa su deseo de conocerme. ¿Conoce usted el libro?". "Sí, sí", dijo, "conozco el libro". "Dígame, ¿es bueno? ¿Aporta algo?". Entonces contestó risueño: "Es un libro que no está nada mal. Y no es de extrañar: una mitad es suya, y la otra mía". Taubes nunca volvió a escribir un libro, pero su carrera forma parte de las grandes epopeyas milagrosas de nuestro tiempo en lo tocante a lo académico. Las más grandes y prestigiosas instituciones cayeron en su trampa –ostentó una cátedra en la Univer-

sidad de Columbia y más tarde fue catedrático ordinario en la Universidad Libre de Berlín–, en la trampa de una tesis doctoral que fue publicada en 1947 y que realmente era muy buena. Creo que era una persona capaz y que también lo hubiera logrado jugando limpio. Sin embargo eso le resultaba demasiado difícil o aburrido.

Hay una historia bonita sobre cómo le escarmentaron en Harvard, donde intentaba conseguir una plaza con la ayuda de Arthur D. Nock y el historiador y politólogo alemán Carl J. Friedrich, hijo de profesores y procedente de Marburgo. Friedrich me lo contó. Taubes llegó a Harvard dándose importancia y queriendo saber siempre de todo, fuera cual fuera el tema, en las tertulias vespertinas o en un círculo intelectual: él siempre tenía algo que decir y sus aportaciones eran originales. Algunos de los que empezaban a recelar se enojaron y acordaron: “A éste vamos a pararle los pies”. De manera que un día, en una de estas veladas, comenzaron a conversar acerca de la doctrina del alma de Bertram von Hildesheim, un escolástico medieval, perteneciente a una interesante forma intermedia entre la escuela tomista y la escotista. Tras el primer intercambio de ideas, al que atendió en silencio, Taubes se retrató por completo: hizo brillantes peroratas sobre la doctrina del alma de Bertram von Hildesheim y sorprendió a los presentes con su conocimiento profundo y exhaustivo sobre el tema, hasta que alguien le advirtió de que ese hombre nunca había existido, sino que se lo habían inventado con motivo de esa conversación. Ése fue el fin de la carrera de Taubes en Harvard. Pero siempre lograba caer de pie, como un gato.

Debo añadir, empero, que en gran parte tengo que agradecer a Jacob Taubes el que durante el tiempo que pasé en el Carleton College me exhortara a hacer una

versión inglesa de mi libro sobre la Gnosis. Consiguió que la Beacon Press de Boston, una editorial de la Iglesia Unitaria, me encargara un libro sobre la Gnosis. Más tarde me dijo un día: "Jonas, sé que mucha gente tiene motivos para guardarme rencor. Pero con usted tengo la conciencia muy tranquila. Creo que no hay nada con respecto a usted de lo que deba arrepentirme o pueda avergonzarme". Se lo confirmé y respondí: "Taubes, yo tampoco tengo nada contra usted". El otro implicado que apostó por una versión inglesa de mi tesis sobre la Gnosis fue Philip Rief, el primer marido de Susan Sontag, un hombre inteligente que se había acercado al psicoanálisis desde la filosofía y escrito un buen libro sobre Freud[35]. Era un intelectual muy notable, aunque la que era famosa era su mujer. En aquella época se dedicaba profesionalmente a ser lector de Beacon Press, y Taubes le llamó la atención sobre el proyecto. En la génesis del libro, que fue publicado en 1958[36], desempeñó un papel importante Jay MacPherson, con quien trabajé sobre el texto inglés y se convirtió en una amiga para toda la vida. Me había llamado la atención en mis clases de filosofía: una chica joven de cabello negro, perfectamente estirado y recogido en una cola. De cintura para arriba era monjil, embutida en una especie de hábito, pero hacia abajo, allí donde podían verse sus piernas, llevaba calcetines de colores distintos y un zapato de cada manera. Era evidente que dedicaba un mínimo de atención a su aspecto externo, pero escuchaba intensamente y pronto se puso de manifiesto que era una persona extraordinaria. Era una poeta de mucho talento y publicó un pequeño volumen de poemas al que algunos años después le siguió otro[37]. Obtuvo un premio nacional de poesía. Jay, cuya infancia no había sido nada fácil, se había convertido en un ser hasta cierto punto

emocionalmente asustadizo. Pero en la atmósfera de nuestra casa se sentía especialmente bien y se unió a mi mujer y a mí. En ella encontré a una maestra de la lengua inglesa, que además sentía simpatías por ese tema de la Gnosis. Sus aptitudes no eran filosóficas, pero este mundo mítico le iba. La figura del maestro que la marcaría más adelante fue un importante teórico canadiense de la literatura: Northrop Frye, que escribió un famoso libro sobre William Blake[38]. Se doctoró con él y fue profesora de Literatura Inglesa en la Universidad de Toronto.

X
Amistades y encuentros en Nueva York

En 1955 acepté por fin un ofrecimiento de la New School for Social Research de Nueva York. Recuerdo cómo se lo comuniqué al presidente McOdrum y que éste me dijo: "Con las instituciones americanas no puedo competir. Me gustaría que usted se quedase, pero tanto no puedo pedirle". Mi sueldo en Ottawa había pasado de los dos mil quinientos a los cinco mil quinientos dólares primero y ahora ascendía a ocho mil, y la conclusión parecía ser que ocho mil dólares en Nueva York tienen menos valor que cinco mil quinientos en Ottawa. ¿Cómo se hizo posible la oferta para ir a Nueva York? La New School me había contratado en más de una ocasión para la *summer school*. Pronto fue evidente que eso era como si buscasen novia. Estaban en el proceso de contratar a alguien, y sabían de mí por dos fuentes: a través de Leo Strauss, que había enseñado con ellos pero que se había marchado a Chicago, y por Karl Löwith, que se había ido a Heidelberg y a quien había que sustituir. Yo daba mis clases magistrales. Enseguida me di cuenta de que era una facultad mucho más interesante que el plácido Carleton College y que el estudiantado de Nueva York suponía un desafío mayor que los alumnos canadienses, tan buenos, amables y aplicados[1]. Tras mis dos contratos de prueba se organizó una fuerte fracción a favor de Jonas. Alfred Schütz, empero, que se consideraba el representante de la fenomenología[2], apoyaba la

ocupación de la cátedra (que había quedado libre a causa de la marcha de Löwith, pero que no estaba financieramente dotada) por Aron Gurwitsch, que era su amigo y su compañero espiritual en lo tocante a la fenomenología. Éste había ocupado una plaza en la Universidad de Brandeis, era de origen ruso-judío y había estudiado en Friburgo con Husserl. Más tarde se trasladó a París y trabajó en colaboración, entre otros, con Maurice Merleau-Ponty, en un momento en el que en Francia empezaba a crecer el interés por la fenomenología[3]. Más adelante pasó unos meses en Jerusalén, pero pronto se dio cuenta de que no conseguiría nada en su Universidad. Desde París su camino le llevó entonces a América, donde formó parte del círculo de amigos de Hannah Arendt. Con aquellos amigos que habían vivido, padecido, confiado y sentido pavor con ella en el exilio parisino, Hannah era muy fiel, de manera que también Aron Gurwitsch, que filosóficamente le era totalmente ajeno, con su fenomenología rusa y la ortodoxia a ella ligada –era un husserliano ortodoxo y estrecho de miras–, en el plano personal era siempre bien recibido. Con todo Gurwitsch no llegó a la New School hasta después de la muerte de Schütz, porque primero fue a mí a quien llamaron a ocupar la cátedra en el Departamento de Filosofía de la New School for Social Research[4]. Más adelante fuimos estrechos colaboradores[5]. Cuando algún tiempo después, conjuntamente con el Departamento de Ciencias Políticas, tuvimos la oportunidad de conseguir otra cátedra, y salió a relucir el nombre de Hannah Arendt, Gurwitsch estaba en contra, mientras que yo apoyaba su nombramiento. Hannah nunca tuvo un puesto académico fijo, entre otras cosas porque quería seguir siendo una escritora independiente. Al final aceptó una plaza a tiempo parcial, que sólo le robaba la

mitad de su tiempo y energía, de manera que pasaba algunos meses en el *Committee on Social Thought* de Chicago, mientras que el resto del tiempo vivía en Nueva York[6].

Este Committee on Social Thought, que trabaja de un modo muy poco convencional y cuya concepción era la de un comité interdisciplinario, también me contrató a mí como profesor visitante o a tiempo parcial y más tarde me ofreció un puesto a tiempo completo. Fue la única vez que estuve a punto de abandonar la New School, pues para mi prestigio académico ese puesto en la Universidad de Chicago habría sido definitivo, y allí habría tenido un alumnado todavía mejor. Pero por entonces ya tenía sesenta años y me acercaba a la jubilación obligatoria, a los sesenta y cinco, que sólo mediante un acuerdo excepcional con la Universidad se podía alargar máximo hasta los sesenta y ocho años. Dado que había ingresado tardíamente en el servicio académico y había tenido hijos también muy tarde –en 1955 había sido padre, con cincuenta y dos años, por tercera vez–, no podía permitirme la jubilación a los sesenta y ocho. De ahí que, en las negociaciones a raíz del llamamiento para Chicago, fuera decisiva la cuestión de la jubilación. Mi buen amigo Adolph Lowe, uno de los pilares de la Graduate Faculty, diez años mayor que yo y dispuesto a hacer lo que fuera para retenerme en Nueva York, convenció a la dirección de la New School para que me hiciera una oferta fuera de lo común. Él mismo, que estaba a punto de jubilarse, ocupaba una cátedra especial, la Alvin-Johson-Chair, que estaba algo al margen de las estipulaciones normales de la facultad. Propuso nombrarme a mí sucesor suyo y permitirme disfrutar de unas condiciones extraordinarias que a un miembro normal de la facultad no le están permitidas. Me dije-

ron que podría ejercer mi cátedra pasado el plazo corriente de jubilación tanto tiempo como quisiera, a no ser que un comité formado por tres personas llegara a la conclusión de que mentalmente ya no era capaz. Chicago no podía garantizarme algo así, de manera que la decisión estaba tomada. Al final no me jubilé hasta 1976, a la edad de setenta y tres años, con lo que impartí docencia un total de veintiún años –de enero de 1955 al otoño de 1976– en la New School for Social Research[7].

El traslado a Nueva York no sólo significó que, procedente de una pequeña provincia, llegaba a la metrópoli y a una institución tan importante y dinámica como la New School for Social Research, sino que también suponía un nuevo núcleo en el que iba a desarrollar su vida mi familia. Como consecuencia de una sucesión de casualidades acabamos en New Rochelle. En el verano de 1952, a raíz de la invitación para la *summer school*, fuimos en coche desde Ottawa a Largemont, en Westchester County, donde Karl Löwith nos dejaba su casa para todo el verano. Desde allí podías trasladarte en coche o en tren a Manhattan. Löwith había pedido a algunos amigos que se ocuparan un poco de nosotros, y así conocimos a dos matemáticos de origen alemán que no sólo fueron responsables de que acabáramos instalándonos definitivamente en New Rochelle, sino que constituyeron la semilla de nuestro futuro círculo de amigos. Para empezar estaban Kurt Friedrichs y su esposa Nelly. Procedían de Gotinga, que, como es sabido, había sido durante un tiempo la meca de las matemáticas. En el siglo XX el consejero privado David Hilbert era una eminencia matemática y reunió un círculo de jóvenes matemáticos en torno suyo. Richard Courant, que era de origen judío pero hubiera preferido renegar del judaísmo, era

el director del Instituto Matemático y la mano derecha de Hilbert. Éste descubrió a Friedrichs, que entonces era profesor de bachillerato, y lo llamó a Gotinga. Friedrichs destacó tan rápidamente que con veintiocho años ya era profesor de matemáticas de la Universidad Técnica de Braunschweig. En febrero de 1933 conoció en un baile de la Universidad a Nelly Grün, una judía de belleza extraordinaria que había crecido en Braunschweig pero que era originaria de Lyón. La sacó a bailar incansablemente y, cuando finalmente ella se volvió a su mesa, dijo: "Oh, este estudiante no hacía más que bailar sin parar". A lo que sus amigas matizaron: "¿Estudiante? ¿Acaso no sabes quién es? Es el profesor más joven de esta Universidad". Esa noche el destino se decidió para esas dos personas. Friedrichs se enamoró de ella en un momento en el que eso ya era considerado un acto hostil al Estado y una "vergüenza racial". Para gloria de esa familia cristiana hay que añadir que Nelly fue acogida con los brazos abiertos e incluso permitieron que su hijo perdiera por culpa suya el puesto de profesor de matemáticas en la Universidad. Dado que Nelly poseía la nacionalidad francesa, pudo preparar la emigración sin obstáculos. Marchó a Nueva York, y él la siguió poco tiempo después. Allí encontró un puesto en el Instituto de Matemáticas de la Universidad de Nueva York, que el mencionado Richard Courant había fundado. A todos los matemáticos que contrataban les imponía la condición de que debían instalarse en New Rochelle, pues quería disfrutar allí de su compañía. De ahí que allí se concentrara un gran número de importantes matemáticos emigrados, judíos y no judíos.

En este círculo estaba, por ejemplo, Lippmann Beers, que procedía de Riga, se había doctorado en Praga, hablaba ruso fluidamente y sentía debilidad por

la literatura rusa. Era un matemático sobresaliente y llegaría a ser presidente de la American Mathematic Association. Entonces intentaba con gran pasión salvar a científicos del Bloque del Este y traérselos a América. Viajaba repetidamente a la Unión Soviética para sacar a matemáticos en apuros que, como se hizo evidente, solían ser judíos. Él mismo era un antiguo hombre de izquierdas. Todavía recuerdo que cuando le dije que el héroe de este siglo era desde mi punto de vista Winston Churchill, me comentó: "Me asombra que un hombre inteligente como tú pueda siquiera admirar a un hombre tan conservador como él". Desde su punto de vista una buena persona debía ser de izquierdas, sobre todo en caso de ser un intelectual. La religión judía no significaba nada para él, de hecho procedía del *Bund* socialista y antisionista[8]. En una ocasión le pregunté: "Sé que es usted ateo; ¿el hecho de que sea usted judío tiene el más mínimo significado para usted?". Su respuesta rezó: "¡Todo!". Fue un instante memorable. Ese lazo con el judaísmo era algo para lo que no era capaz de formular teorías, sino que era un *factum* que se elevaba en él desde lo más profundo de su ser, que no se podía fundamentar racionalmente. Resultó irónico que su hija, en un viaje a Jerusalén durante el cual él participaba en un congreso, se enamorase de un matemático judío-americano arraigado en el judaísmo tradicional. Cuando volvió, dijo: "El viejo Dios se toma su venganza y me ha agraciado con un yerno que es un estricto ortodoxo".

En New Rochelle nos hicimos amigos ante todo de Wilhelm y Trude Magnus, a los que conocimos en casa de Friedrichs y nos parecieron muy simpáticos. Al principio ellos mismos habían dudado de invitarnos porque pensaban que quizá podríamos tener algo en contra de ellos, pues eran cristianos oriundos de Ale-

mania. Wilhelm Magnus procedía de una antigua familia de profesores. Su madre tenía una estrecha amistad con varios judíos. A mediados de los años treinta recibió una invitación para ir a Princeton, donde indagó qué posibilidades tenía de quedarse en América, pues era decididamente contrario a los nazis. Le explicaron: "Estimado señor Magnus, usted puede volver. Al fin y al cabo es usted ario. Usted no está amenazado. En primer lugar debemos pensar en los que tienen que huir de allí". Lo comprendió enseguida, de manera que volvió a Alemania y ocupó una cátedra de Matemáticas en Francfort, donde había estudiado y conoció al cofundador de la psicología gestáltica, Max Wertheimer[9], y a otros que más tarde emigraron y entraron también en la New School. Durante la guerra tuvo que trabajar para Telefunken en cuestiones de alto interés militar, pero quedó exento del servicio a causa de la tuberculosis. Durante toda la guerra su esposa y él se decían: "Si sobrevivimos a todo esto, nos iremos de Alemania". Poco después de la guerra Richard Courant le llamó a su Instituto, y también aterrizó en New Rochelle[10]. Cuando tuvimos que decidir dónde nos instalábamos, fue ante todo la afectuosa amistad con el matrimonio Magnus lo que nos inclinó a comprarnos una casa en New Rochelle. Desde entonces nuestro círculo de amistades estuvo compuesto ante todo de matemáticos, lo que fue de gran ayuda para mí, pues todos sienten una gran afinidad con las ciencias naturales. Mi necesidad imperiosa de conocer los progresos que se habían producido en este sector no se habría podido ver satisfecha de mejor forma que gracias a las largas charlas con Wilhelm Magnus o Kurt Friedrichs, que además cultivaba un viejo amor, nunca satisfecho, por la filosofía y estaba feliz de que un filósofo pasara a formar parte de ese círculo. En el

caso de Wilhelm Magnus hubo algo más, al margen de todo esto: una amistad que no había vuelto a tener desde Alemania, con Günther Stern y Dolf Sternberger.

En Manhattan, en contraposición con New Rochelle, nos relacionábamos con personas consagradas a las ciencias del espíritu y sociales. Entre ellos –además de Aron Gurwitsch y su esposa–, estaba el perro viejo de la Graduate Faculty for Political and Social Science, Adolph Lowe, que me acogió como a uno de sus protegidos. En América tuvo que cambiarse el nombre de Löwe a Lowe, una decisión del funcionario de inmigración, que dijo: "¿Löwe? Lo escribiremos Lowe". Había conocido a él y a su mujer a través de Karl Mannheim en la pensión Rosenblüht de Londres. Hasta entonces nunca me había relacionado con economistas, a no ser que fueran compañeros de asociación. Pero desde ese momento se interesó vivamente por mí y siempre se sentía responsable de mí, como si no se hubiera percatado de que era una persona adulta. "Éste es el joven Jonas, hay que llevarlo por el buen camino, tiene todo tipo de bobadas en la cabeza", así es como pensaba. Siempre se ponía nervioso porque yo fumaba y opinaba que de este modo arruinaría mi salud. También el hecho de que me hubiera alistado voluntariamente lo consideraba superfluo, pues pensaba que podía hacer cosas mucho mejores. Lo mismo cuando se trató de casarme y tener hijos. Y así siguió siendo en Nueva York, ayudándome siempre con su consejo y su apoyo[11]. En los años tardíos de nuestra vida en Nueva York, aparecía de tarde en tarde en el círculo de Hannah Arendt, como amigo y contertulio, Paul Tillich, que para entonces se había hecho muy famoso tanto en Europa como en América: un hombre bien parecido, un *goy* [cristiano] alto y guapo, de llamativa profundidad espiritual. En Noche-

vieja Hannah ofrecía regularmente una gran fiesta para los amigos, y él asistió incluso cuando ya no era profesor de teología en el Union Theological Seminary, sino que se había mudado a Chicago y viajaba por América y el mundo entero con asiduidad (lo haría hasta su muerte en 1964).

La amistad más importante, empero, en estos años neoyorquinos fue naturalmente con Hannah Arendt, de la que podemos volver a hablar en este momento. Durante la guerra, estando yo en Londres, la había visitado en París, cuando todavía estaba casada con Günther Stern. Como escritor acababa de adoptar el nombre de Günther Anders, pues el apellido Stern lo habría identificado enseguida como hijo del famoso psicólogo William Stern[12]. Le decían: "Puedes llamarte de otro modo [*anders*, en alemán]". Entonces él dijo: "De acuerdo, me llamaré de otro modo [o sea, *Anders*]". Su *nom de plûme* acabó convirtiéndose en su apellido. Se habían casado en Heidelberg, pero los años previos al ascenso al poder de Hitler los pasaron en Berlín. Su colaboración era intensa y amigable, pero ella asumió un poco una posición de segundo plano y le ayudaba en su trabajo, mientras seguía trabajando con calma en su gran obra acerca de Rahel Varnhagen[13]. Günther vivía en la ilusión de que había encontrado una gran compañera, pero no se dio cuenta de que ella era superior ni de que seguía desarrollándose intelectualmente al margen de él. En París enseguida se hizo evidente, pues Hannah se convirtió en una figura muy admirada entre los inmigrantes parisinos. En aquella época trabajaba para organizaciones judías que ayudaban a los judíos alemanes durante la emigración. Durante varios años colaboró con la Alijah juvenil (*alijat ha-noar*), cuya presidenta era Henrietta Szold[14]. La hermana de Günther, Eva (Michae-

lis)-Stern, se trasladó a Londres y llevaba desde allí la Alijah juvenil, mientras Hannah, por así decir, se encargaba de la filial parisina. Günther quedaba un poco al margen de todo aquello y empezó a desempeñar el papel de príncipe consorte, lo que para un hombre ambicioso y vanidoso como él resultaba difícil de soportar. A todo esto apareció Heinrich Blücher, un refugiado alemán que había participado en el levantamiento espartaquista y había sido una figura importante en el ala intelectual del movimiento marxista berlinés, un autodidacta muy dotado que se había transformado en un señalado intelectual[15]. Fruto de sus actividades sionistas Hannah estuvo algunas semanas conmigo en Jerusalén. Tras la gran derrota francesa, me enteré de que ella y Günther Stern habían llegado sanos y salvos a América. Durante la guerra no existió intercambio epistolar entre nosotros. En cuanto llegué a Canadá, en el invierno de 1949/50 –entre Navidad y Año Nuevo– viajé a Nueva York y me reencontré allí con Hannah y mi amigo Günther. Entretanto su matrimonio se había disuelto, por cierto, con gran pesar de Günther, que era muy dependiente de Hannah. Eso quedó de manifiesto cuando murió Hannah. Las cartas suyas que recibía entonces parecían las de un esposo que llorase la muerte de su mujer. Era inconsolable. Y eso que en el ínterin había dicho cosas feas y hostiles sobre ella. Aun así estaba profundamente afectado por su muerte y lo vivió como la pérdida definitiva de la mujer a la que más había amado.

Cuando en la Navidad de 1949 volví a ver a Günther, enseguida se reavivó nuestra vieja amistad. Sin embargo me di cuenta de que ahora había algo en él que no conocía de antes, un poso de amargura. Todo se había conjurado contra él. América le había tratado mal, y él estaba a todas luces solo. Entretanto había

encontrado a una nueva compañera sentimental, pero en aquella ocasión en que le visité en un hotel en Nueva York no estaba con él. Al parecer seguía aún en California, de donde él había llegado hacía relativamente poco tiempo. Había hecho intentos para ingresar en el mundo académico. Durante un tiempo dio algunas conferencias en la New School for Social Research, hacía visitas guiadas en el Metropolitan Museum y publicó un par de ensayos que me parecieron excelentes[16]. No logró, empero, conseguir un trabajo fijo en ningún sitio, sobre todo porque era un intelectual difícil y original. De manera que acabó marchándose a California para trabajar en una fábrica. Sus conocimientos sobre los métodos de producción americanos proceden en lo esencial de la experiencia en la industria durante esos años. Nunca logró superar esa imagen de América llena de resentimiento que procedía de la experiencia de un trabajador en un puesto alienante en esa cadena de producción totalmente desalmada, medio automatizada y mecánica, como nos la describe Charlie Chaplin en *Tiempos modernos*. Nunca llegó a comprender que eso forma parte de los modernos métodos de producción de cualquier sociedad occidental. Para él quedó asociado para siempre al nombre de América y a su miserable experiencia en la guerra[17]. Su segunda esposa, que procedía de Viena, se ocupó de que más adelante pudiera ir a Austria. No quería instalarse bajo ningún concepto en la Alemania occidental, aunque había recibido ofertas de diversas universidades. La República Democrática Alemana de Ulbricht tampoco le atraía, de manera que se aposentó en Viena, donde más tarde se separó de su mujer.

En esa misma visita que hice a Nueva York, también me vi con Hannah. Entretanto se había casado

con Heinrich Blücher, que, según mi primera impresión, no era más que su apéndice. Más tarde, cuando nos mudamos a New Rochelle, Lore y yo también hicimos amistad con él, sobre todo Lore, pues Blücher le prodigaba grandes cumplidos; yo me mostraba algo más distante, en cierto modo, probablemente, por celos. En comparación con Günther Anders no me parecía la elección más acertada, pero con el paso de los años me di cuenta de que significaba mucho para ella y de que era verdaderamente un matrimonio enamorado. Hannah me habló en una ocasión de su relación con Blücher y se expresó como sigue: "En realidad sólo he amado a dos hombres en toda mi vida: Martin Heidegger y Heinrich Blücher". La ruptura con Heidegger había sido una ruptura externa, que sólo se había consumado cuando había decidido doctorarse y le había quedado la sensación de tener la obligación de romper la relación por razones morales. Se presentó con su aquiescencia a Karl Jaspers en Heidelberg, pues su amante no podía ser su director de tesis. Pero su amor por él nunca disminuyó. Es posible que durante los primeros años de Hitler, cuando tuvo que asistir a su actitud, se sintiera internamente alienada, pero nunca hablamos acerca de eso. Sólo sé que poco después del final de la guerra se lo perdonó[18]. Heidegger fue a verla cuando ella pronunció una de sus primeras conferencias en Friburgo en la inmediata posguerra. Fue de las primeras personas que visitaron Alemania[19] y generó una gran expectación. Publicó en la revista *Wandlung*, fundada por Dolf Sternberger, Viktor von Weizäcker y Karl Jaspers, los primeros trabajos preliminares de su futura obra sobre los orígenes del totalitarismo[20]. Tras la conferencia, alguien llamó a la puerta de su habitación del hotel, y allí estaba Heidegger pronunciando las palabras: "Vengo a entregarme".

Pero, como ella me relató con franqueza, ambos estaban tan arrobados por sus sentimientos que dudo de que llegara realmente a "entregarse". El bueno de Heinrich tuvo que encajar eso, pues no se lo ocultó, ya que él también hacía uso generosamente de la moderna libertad conyugal. Él podía estar seguro de su amor, pero el hecho de que la relación con Heidegger se restableciera volvía a desempeñar un papel importante en la vida de Hannah.

En realidad Hannah Blücher no era una libertina, pues poseía un alma fiel; Heidegger era la única excepción. Más allá de ésta no tuvo ni una sola relación, a pesar de que hubo masivos intentos de acercarse a ella. Era una persona muy admirada y en ocasiones me contaba divertida todo lo que le pasaba. Un día –había dado una conferencia en el Union Theological Seminary– la llevó a casa en coche un miembro de la facultad. "De pronto se abalanzó sobre mí y empezó a abrazarme y a besarme. Entonces le dije: 'En fin, joven, ¡haga el favor de comportarse!'". Lo afrontó con superioridad y buen humor y consiguió ponerlo a raya. Cuando yo dije: "Pero bueno, ¡esto es el colmo!", ella respondió: "De algún modo tenía que encontrar el cauce para expresar su admiración por mí". A lo que insistí: "Pero la admiración se puede expresar en otros términos". Hannah calló por unos momentos, me miró con picardía y dijo: "¡*Sólo* así!". Así era Hannah. Por cierto, estaba en contra del movimiento feminista y un día me dijo: "Estoy totalmente en contra. No quiero perder mis privilegios", es decir, los privilegios de la dama, al servicio de la que están los caballeros. En algún sentido, empero, sí era feminista, esto es, desde el punto de vista de que las mujeres no sólo son más vigorosas y vitales que los hombres, sino que al fin y al cabo saben y comprenden

más acerca de las cosas humanas y el mundo, mientras que la ceguera, el error y la obstinación son debilidades más bien masculinas. Indudablemente sentía una fuerte inclinación por los hombres, pero siempre unida a un cierto sentimiento de tolerancia: "A éstos hay que pasarse la vida controlándolos. En fin, son así, qué le vamos a hacer". En mi caso tampoco tardó en comprender mis peculiaridades, y a veces se reía de ellas, aunque siempre cariñosamente.

El centro de nuestras relaciones sociales en Manhattan era el círculo de Hannah Arendt, al que siempre estaba invitado, a menudo con Lore. Hannah y yo nos apreciábamos mucho. Pero también estaba muy impresionada con Lore y me otorgó el ambiguo honor de asegurarme repetidamente: "Tú sí que has tenido suerte. ¡Qué suerte has tenido, hombre!". Con la implicación: más suerte de la que me merecía o era de esperar en mi caso. En el pasado ella había vivido, en parte con alegría, en parte con tolerancia llena de preocupación, qué tipo de mujeres me atraían, y encontraba que la mujer con quien había acabado casándome estaba muy por encima de lo que uno podía esperarse tratándose de mí. Ella y su esposo querían mucho a Lore, de manera que se estableció una estrecha amistad. Tanto mi esposa como Heinrich Blücher, empero, se mantenían un poco al margen, pues sabían que de tanto en tanto Hannah y yo queríamos estar el uno con el otro. A menudo me invitaba a tomar el té y charlábamos como en los viejos tiempos. Pero entonces se produjo una fuerte crisis entre nosotros, a raíz justamente de su libro *Eichmann en Jerusalén*, que nació de una serie de artículos aparecidos en el *New Yorker Magazine*, un semanario con pretensiones intelectuales que existía desde los años veinte[21]. En 1961 la enviaron como corresponsal a Jerusalén para infor-

mar acerca del proceso contra Adolf Eichmann. Sus informes no fueron telegrafiados desde Jerusalén y publicados en el boletín del día, sino que no se publicaron hasta su vuelta, semana a semana, y en una elaboración literaria. En Jerusalén se hizo su personal composición no sólo sobre Eichmann como persona y autor individual de los hechos, sino sobre todo el sistema de exterminio de los judíos, que sin duda fue planificado por los nazis y, en parte, sufrido por los judíos, pero cuya puesta en práctica fue posible gracias en parte también a la colaboración forzada y en ocasiones también consentida de los judíos. Cuando volvió, dijo: "Bueno, creo que con lo que voy a escribir voy a generar un cierto alboroto en el reducto judío"[22]. Eso lo tenía muy claro. Cuando me lo dijo, no supe a qué se refería, pero pronto se resolvió la incógnita. Desde el primer artículo estaba horrorizado: en primer lugar por el tono, en segundo lugar por el toque explícitamente antisionista de su aportación y, finalmente, por la ignorancia de Hannah respecto a las cuestiones judías. Lo último lo sabía porque nunca se había presentado a sí misma como una autoridad en judaísmo. Su entendimiento sobre el judaísmo era mínimo. Sus conocimientos de historia judía no alcanzaban mas allá de Moses Mendelssohn. Para ella la historia del judaísmo –del judaísmo moderno, del judaísmo alemán, asimilado y emancipado– empezaba en esencia hacia el final del siglo XVIII. Todo lo anterior quedaba envuelto en una neblina generalizada y se perdía en la oscuridad de los tiempos y de la Biblia, que tampoco dominaba. El Nuevo Testamento lo conocía bien, había aprendido sobre ello con Bultmann. Nuestra Biblia, por el contrario, ni siquiera la había leído. Y de todo eso salió algo que me chocó desde el primer momento.

Allí estaba, para empezar, lo que Hannah escribía sobre el sionismo. Sobre el particular hay que decir que ella había desempeñado por poco tiempo un papel de huésped en el sionismo. Cuando Hitler llegó al poder, se dio perfecta cuenta de que desde aquel momento sólo se podía luchar por la causa judía desde el sionismo, pues todo lo demás –el programa de la asimilación judía, de la emancipación, del pueblo abriéndose a una minoría nacional, etc.– había acabado en desastre. En contraposición al que por entonces era su marido, Günther Stern, que se identificaba con el comunismo, ella tenía claro que una respuesta eficaz a la situación derivada del nazismo sólo podía darse en el contexto del sionismo. Aun así, dicho sea de paso, no abandonó de inmediato su vinculación a la izquierda alemana, que había surgido en principio a través de su marido. Todo lo contrario: en su apartamento de Berlín dio refugio a comunistas que huían, para congoja de su esposo. En lo tocante al valor estaba muy por encima de él. Pero lo fundamental de todo aquello no es que se tratara de comunistas, sino que lo que le importaba es que eran personas perseguidas a las que de algún modo había que ayudar, es decir, que en este caso se les podía ofrecer un lugar donde pernoctar durante la huida. Su personal compromiso, no obstante, era con el sionismo. Eso no tuvo nada que ver conmigo, que nunca intenté convertirla a la causa sionista, pues sabía que no le entusiasmaba en absoluto. Su compromiso estaba relacionado en mayor medida con Kurt Blumenfeld, el cabecilla ideológico del sionismo alemán[23]. Era un hombre ingenioso e inteligente que procedía del mismo entorno que ella, no del propio Königsberg, sino de Insterburg, es decir, del mismo judaísmo prusiano oriental. Había conocido a su familia, a su difunto padre, y la conoció a ella gracias a mí,

cuando vino a Heidelberg a dar una conferencia. Fue uno de los muchos que se enamoraron de Hannah. Casi se sobreentendía que hombres de gran inteligencia y sensibilidad como aquéllos se fascinaran por Hannah, y ella también estaba acostumbrada a eso. A menudo eran hombres ya maduros, como en el caso de Kurt Blumenfeld. No era una persona que diera por zanjadas las cuestiones utilizando el sionismo, sino que reflexionaba. Pero fue Hitler quien condujo a Hannah a apostar por el sionismo[24]. Me imagino que fue Blumenfeld quien la introdujo en la nueva red de actividades sionistas. Finalmente ingresó en la Alijah juvenil, después de haber asumido ya trabajos de colaboración en la Asociación Sionista de Alemania, que se había ido convirtiendo cada vez más en el órgano central de todos los intereses judío-alemanes. Ésa fue la época en la que Hannah se consideraba a sí misma "sionista". No duró mucho. Cuando –creo que en 1936– me visitó en Jerusalén, me explicó: "Ahora soy sionista". Pero en cuanto terminó la guerra lo primero que leí de ella fue un ensayo en una revista judía americana que llevaba por título "Zionism Reconsidered", en el que volvía a distanciarse de los designios del sionismo[25]. Y nosotros en Palestina, en aquellos años que mediaron entre el fin de la guerra y la resolución de partición de las Naciones Unidas y la consecuente creación del Estado de Israel, estábamos horrorizados ante el giro que había dado su pensamiento en lo tocante a la cuestión judía. Era una negación del sionismo basada en singulares fundamentos, ante la que nosotros –amigos que la apreciábamos, entre los que estaba Scholem, pero también una joven que había trabajado con ella en la Alijah juvenil– estábamos consternados y no podíamos sino negar con la cabeza. Pero cuando nos volvimos a ver no abordamos el

tema[26]. El sionismo es evidente que había sido un mero episodio en su vida. Yo era el menos indicado para discutirlo con ella, pues al fin y al cabo yo mismo había abandonado el Estado judío y, por tanto, no podía ser un buen adalid del sionismo. No fue hasta el inicio de esa serie de artículos en el *New Yorker* cuando todo eso empezó a tener importancia dentro de nuestra relación. Le dije: "Así no se puede hablar de estas cosas"; me refería con ello tanto a sus conocimientos sobre judaísmo, que una vez más se demostraban extremadamente insuficientes y en parte incluso erróneos, como al modo aparentemente sarcástico con que se refería al papel de los judíos y al sionismo prehitleriano. Lo consiguió ya en el primero de los artículos que trataba sobre la reacción del sionismo alemán al inicio del régimen hitleriano, cuando cambió el título del famoso artículo de Robert Weltsch "Llévala con orgullo, la mácula amarilla"[27] por "Llévala con orgullo, la estrella amarilla", insinuando que Weltsch había dado a los nazis la idea de la estrella de los judíos. Ni siquiera sabía, o prefirió olvidar, que el distintivo amarillo había sido un invento medieval. Lo expresaba de tal modo que parecía que nosotros los sionistas éramos en realidad los que habíamos inspirado semejantes ideas a los nazis. Ese artículo, que pretendía fortalecer la autoconciencia de los judíos alemanes perseguidos, reflejaba desde su punto de vista algo así como una connivencia con los nazis por lo que respecta al nacionalismo, como si el sionismo y el nacionalsocialismo tuvieran algo en común. Cuando leí aquello le dije por teléfono que tenía que hablar con ella. Me preparé la conversación escribiéndole una carta de varias páginas en la que, con citas extraídas de su artículo, identificaba algunas de sus salidas de tono. Pero entonces constaté que Hannah no se avenía a razones

cuando ya se había formado su propia opinión sobre algo. Ni un solo argumento, ni el más persuasivo, ninguna rectificación de errores fácticos iban a conseguir remover su concepción elemental, ni siquiera la harían meditar sobre ello. Aquel día se quiso en posesión de la verdad, lo cual para el caso era funesto. La exhorté a no seguir adelante con esa serie de artículos o, al menos, a cambiar algo en el estilo y a aprender a percibir ciertos hechos del sionismo y de la historia judía de otro modo, hacerse con un conocimiento mayor. Todavía recuerdo que le dije: "Tu '*am-ha-arazut*' [desconocimiento en cuestiones judías], tan conocida desde siempre por tus amigos, puede jugarte una mala pasada". Fue capaz incluso de decir que la tesis de la perennidad del antisemitismo era un invento sionista de finales del siglo XIX[28]. Ni siquiera conocía la Pésaj-Hagadá, donde está escrito: "De generación en generación, desde los faraones, se levantan de la cama para exterminarnos". Que esto se tensa como una línea a través de la conciencia histórica de los judíos, parecía ignorarlo. Todo lo contrario, intentaba convencerse a sí misma y a los demás de que el antisemitismo es hasta cierto punto un elemento consustancial de la entidad judía, cuando no un mero invento o una obsesión sionistas. En pocas palabras: estaba impresionado ante tal ignorancia sobre el judaísmo, pero sobre todo por el modo en que nos acusaba a nosotros y a los sionistas en particular, pero también a los judíos en general, de complicidad en la Shoah, en lugar de describir el concurso en el exterminio propio como un hecho trágico y horrendo. Hannah no relataba los hechos como lo hace Primo Levi, que estuvo allí, sino que se erigía en juez del comportamiento de seres humanos que se vieron en esa atroz situación: muy segura de sí misma, dejaba entrever, sin decirlo explícitamente, que

ella, de haber estado allí, se hubiera comportado de un modo totalmente distinto. Cada vez me resultaba más difícil de perdonar, sobre todo cuando encima defendía la tesis de la "banalidad del mal", como si Eichmann fuera en el fondo un inocente, que en realidad no sabía lo que se hacía, sino que cumplía fielmente aquello que le había sido encomendado. A su particular fanatismo no hacía referencia, sino que Arendt había caído en la trampa de la imagen que daba de sí mismo. Constaba en los archivos que en Hungría Eichmann había seguido adelante con el exterminio de los judíos cuando ya hacía tiempo que desde arriba se había puesto freno a ello. Quería terminar su obra. Había dicho: "Y si perdemos la guerra, al menos quiero haber conseguido una cosa: que los judíos sean exterminados"[29]. En esto Hannah había creado una caricatura monstruosa tanto por el lado judío como por el nazi.

Entonces llegó el momento en que tuve que comunicarle a través de amigos comunes que por desgracia nuestra relación debía romperse, ya que la base sobre la que humanamente podíamos comprendernos, el fundamento de nuestra amistad, se había venido abajo a causa del libro sobre Eichmann. A todo ello se sumó el hecho de que no estaba dispuesta a prestar atención a otras advertencias. Scholem también le había escrito una carta magnífica que ella respondió con franco desprecio; despreciativamente porque en ella lo acusaba de ser un portavoz pagado del *establishment* judío que le había encargado reprenderla públicamente. Scholem, por su parte, había conocido a Hannah a través de mí, cuando en la época nazi había llegado a Palestina en un transporte de niños de la Alijah juvenil. Enseguida se estableció una buena relación entre ambos, aunque nunca llegó a ser una amistad profunda. Ya

entonces Scholem rompió drásticamente con ella, y más tarde tampoco supo perdonarle jamás el libro sobre Eichmann[30]. Pero Hannah también se obsesionó con el asunto. En cuanto alguien se manifestaba públicamente contra ella, el afectado era tonto o estaba pagado por los otros. De pronto se desmoronó todo lo que me había hecho confiar personalmente tanto en ella y lo que hacía posible que pudiéramos admitir todo lo que el uno o el otro defendíamos: "Bien, tú piensas así sobre una cosa, yo pienso diferente, pero ambos tenemos una buena base, una posición seria respecto a este tema, y aun así podemos llegar a conclusiones distintas". Ya no podía seguir considerándolo válido, pues su actitud ya no era respetable. Entonces me contaron que Hannah se había confiado a alguien y que había dicho: "Ni siquiera Hans Jonas quiere saber nada de mí". No era ella quien había roto conmigo, sino yo con ella. Y vivíamos, pues, a veinticinco kilómetros de distancia, ella, en Nueva York y yo, en New Rochelle. Yo iba tres o cuatro veces por semana a Manhattan, teníamos conocidos y amigos comunes, pero no volvimos a vernos, no intercambiamos palabra, ni una sola carta, ni un saludo. En todo ello estaba claro que la decisión era mía y no de Hannah. Cuánto duró esta situación, ya no lo recuerdo con exactitud, creo que casi dos años. Hasta que Lore impuso su autoridad y me dijo: "Hans, esto que estás haciendo es insensato. No se puede romper una amistad como la que tú tienes con Hannah, ni siquiera a causa de la más profunda divergencia de opiniones. Como persona no puedes eliminarla simplemente de tu vida. Deberías volver a acercarte a ella". Y eso es lo que acabé haciendo. No sé muy bien cómo; me imagino que debí de llamar y que Hannah dijo entonces: "Naturalmente, ven, ven". Y volvimos a encontrarnos,

pero tenía muy claro que debía renunciar a tener un intercambio de impresiones sobre nuestro conflicto. Ahora lo sabía: Hannah no cedería nunca ni se retractaría. Así se estableció el acuerdo tácito de simplemente no volver a hablar de ello. Y nuestra amistad pronto volvió a ser la que era, aunque, evidentemente, con esa inevitable laguna en medio. Buena parte de todo aquello pronto quedó olvidado, pero algo había cambiado en la imagen que tenía de ella. La había conocido cuando era una niña tímida. Entretanto se había convertido en una celebridad sumamente consciente de su propia valía, capaz de expresarse de un modo muy autoritario y que, ante todo, no estaba dispuesta a dejarse aconsejar en nada. En lo personal, empero, era la amiga enternecedora y efusiva de siempre.

De mi imagen de Hannah Arendt, de su fidelidad a los amigos y su altruismo totalmente exento de pretensiones, también forman parte otros elementos de los que no supe hasta más tarde. Era, como expresé tras su muerte en un artículo necrológico, un genio de la amistad[31]. Un ejemplo, que me concierne, lo evidencia de un modo hermoso. Uno o dos años después de su muerte nos encontramos en Suiza con su primo Ernst Fürst de Königsberg, al que yo ya conocía de Marburgo. Era jurista, vivía en Tel Aviv y durante un tiempo había trabajado en banca. Dado que era el único de la familia con formación jurídica, Hannah le había consultado repetidamente sobre su testamento y lo había cambiado algunas veces. Y durante ese encuentro me dijo: "¿Sabe que usted había figurado en ese testamento?". Dije yo: "No". "Oh, sí, durante mucho tiempo. Ella me explicó que se trataba de Hans Jonas, casado, tres hijos, y conozco su situación, sus ingresos y sobre todo sus pésimas perspectivas de jubilación, y tiene que llevar a tres hijos a la universidad. Hay que ayu-

darle". Me había dejado un importante legado en su testamento y yo nunca había sabido nada de ello. Un día, durante una visita en Tel Aviv, le había dicho a su primo: "Ahora ya lo podemos cambiar. Ya no es necesario. Ahora le han prometido una pensión alemana, cuya cuantía conozco exactamente porque también yo la recibo". Esa pensión alemana había surgido a raíz de una nueva interpretación de la ley de reparaciones para académicos por parte del Tribunal Constitucional de la República Federal y se llamaba, entre los pocos que pudieron disfrutarla, *Lex Arendt*. Y es que Hannah había batallado durante siete años con ayuda de un abogado para que nosotros, que poco antes de la época nazi estábamos a punto de habilitarnos, fuéramos tratados como aquellos que ya lo estaban y, por lo tanto, que estuviéramos bajo la ley de reparaciones de los funcionarios destituidos. Ella entraba dentro de ese grupo, yo también, y un puñado de gente más. O sea que lo conocía de primera mano. Pero demuestra una parte importante de su ser: su preocupación por los demás, por las personas a las que quería. Y nunca dejó que trascendiera nada de todo eso. Otra historia hace todavía más visible esta humanidad a la que hago referencia. Tenía una asistenta, una negra de Nueva York llamada Sally, que tenía un hijo, un chiquillo que a veces se llevaba consigo al trabajo. Hannah se dio cuenta enseguida de que se trataba de un muchacho muy inteligente. Y dijo: "No debería ir a un colegio público". Y hasta su muerte se ocupó –de modo totalmente independiente del sueldo que pagaba– de que fuera educado en un colegio privado. En su funeral la que más lloró fue su asistenta Sally. Hannah era un ser excepcional. A pesar de sus extraordinarias cualidades, Hannah también tenía ciertas debilidades difíciles de tolerar, que no se pusieron de manifiesto hasta que

se convirtió en un personaje público. Lo más duro para mí era perdonarle que cuestionase los motivos de aquellos que la rebatían. Que fueran fruto del convencimiento legítimo y que eventualmente incluso pudieran ser correctos nunca lo admitió.

II

Filosofía e historia

XI
El adiós a Heidegger

Tras la guerra mi reflexión se desarrolló principalmente bajo el signo del alejamiento del existencialismo heideggeriano, al que yo oponía mi filosofía de la vida. Uno de los estímulos era sin duda el choque que me había producido el comportamiento de Heidegger durante la época nazi, el discurso que había pronunciado como rector en Friburgo el 27 de mayo de 1933[1] y lo mezquina e infamemente que se había comportado con Husserl[2]. Estando en Londres oí decir que se había hecho nazi, y cuando, perplejo, comenté con algunos amigos cómo era eso posible, alguien me dijo que era evidente, que el problema era que yo simplemente no me había percatado de la evolución, y me preguntó: "¿Por qué acudiste a él? Todavía no logro entenderlo. ¿Y por qué te sorprende tanto? La predisposición era perfectamente reconocible en el pensamiento de Heidegger. En realidad no es una sorpresa, pues muchos rasgos de su pensamiento, por ejemplo el romanticismo de la sangre y la tierra y otros elementos parecidos, le hacían susceptible de apoyar el despertar nacional". No puedo juzgar si esa gente sólo podía afirmar todo aquello retrospectivamente o si, como decían, realmente era cierto que lo habían identificado ya con anterioridad. En cualquier caso para mí, sobre quien Heidegger había ejercido una gran influencia[3], había sido una decepción cruel, amarga, y una decepción que no sólo alcanzaba a su persona, sino también

a la fuerza de la filosofía para proteger a los hombres de algo así. Heidegger es, en lo tocante a la originalidad de su pensamiento, una poderosa figura de la historia del espíritu, un innovador que descubrió nuevos territorios. Que el pensador más profundo de la época acoplase su paso a la estruendosa marcha de los batallones pardos me pareció la catastrófica debacle de la filosofía, la bancarrota del pensar filosófico. Durante mucho tiempo había acariciado la idea de que la filosofía debía proteger ante algo así, debía hacer invulnerable al espíritu contra eso. Sí, incluso estaba convencido de que el trato con las cosas más elevadas e importantes ennoblece el espíritu de los hombres y hace que sus almas sean mejores. Y ahora descubría que la filosofía era evidente que no lo había hecho, no había salvaguardado a ese espíritu del extravío, de rendir tributo a Hitler, incluso, si la gente con la que había hablado tenía razón, le había predispuesto a ello. Todo aquello no era posible. Todo gesto simpatizante, toda claudicación, toda cooperación: siempre se podían argüir como causas la estupidez, la ceguera, la debilidad, la cobardía, pero que el pensador filosófico más importante y original de mi tiempo participase fue un golpe tremendo para mí, no sólo personalmente, sino también en el sentido de un acontecimiento de la historia de la filosofía a tener seriamente en cuenta.

De ahí que, después de la guerra, no intentara restablecer el contacto con Heidegger y que también rompiera con él en el plano filosófico. En 1945, durante mi visita a Marburgo, hablé de él brevemente con Bultmann. Sólo dijo que desde 1933 no había habido relación alguna entre él y Heidegger. Al principio no tratábamos el tema en nuestras conversaciones. Pero más tarde volvió a centrar el interés de todos, a raíz de las circunstancias que siguen. En 1959/60 pasé un año

sabático junto con mi familia en Múnich, pero aproveché para viajar mucho y di conferencias en algunas universidades alemanas, entre ellas en Heidelberg. Allí la conferencia estaba organizada conjuntamente por las facultades de Filosofía y de Teología, lo que era habitual, pues me había hecho un nombre entre los teólogos a raíz del estudio sobre la Gnosis, pero también era filósofo y en aquella época ya había empezado a publicar trabajos filosóficos que no tenían nada que ver con la temática del gnosticismo[4]. Entretanto había vuelto a la filosofía secular. Entre los que me dieron la bienvenida en Heidelberg estaba el teólogo protestante Günther Bornkamm, un viejo colega de Marburgo que también había asistido a algunas clases magistrales de Heidegger pero que sobre todo había estudiado con Bultmann y hecho el doctorado con él. Nos conocíamos muy bien. Entonces era profesor ordinario de teología neotestamentaria en la Universidad de Heidelberg. Después de mi conferencia se acercó a mí y, tras un cariñoso saludo, me dijo: "Tengo que ejecutar un encargo que me rogaron encarecidamente que cumpliera. Hace catorce días Martin Heidegger dio una conferencia aquí en Heidelberg. Le comenté que esperábamos su visita, a lo que me pidió que le saludase afectuosamente de su parte, a la vez que me hacía saber que estimaría mucho que no me olvidase de hacerlo. De manera que le prometí que iba a transmitirle a usted sus saludos".

Me quedé boquiabierto, para eso sí que no estaba preparado en absoluto. Después de la guerra nunca intenté, ni siquiera alimenté el deseo, de volver a tener un contacto personal con Heidegger. Al contrario que Hannah, yo nunca le perdoné. ¡Y en ese preciso instante, literalmente *stante pede*, tenía que decidir cómo reaccionar ante aquello! Recuerdo que estuve callado

durante medio minuto. Pasaron muchas cosas por mi mente. Tenía claro que ése no era un gesto superficial, como cuando alguien dice de pasada: "Ay, sí, salude a ése de mi parte, por favor". Dado que Heidegger no hacía absolutamente nada de manera espontánea, *ex tempore* y sin reflexionar previamente, detrás de aquello se agazapaba una intención clara: me estaba dando a entender que le agradaría mucho que volviéramos a recuperar el contacto. La pregunta era si debía responder a esa mano abierta o no. Tras una larga reflexión formulé al fin mi respuesta, que consistió en una sola palabra: "Gracias". En otras palabras, agradecía a Bornkamm que me hubiera hecho llegar el mensaje, pero hacía que resonase el "no". Pero aun así la cosa no había terminado. No me dejaba descansar en paz y me volvía al pensamiento una y otra vez. Incluso me invadían dudas sobre si había actuado correctamente. De todos modos no era una decisión fácil. Mucho de lo que tenía en mi interior se revolvía contra ella, pues al fin y al cabo no podía borrar del mundo el hecho de que Heidegger había significado algo esencial en mi vida.

De manera que poco después, en una visita a Marburgo, le planteé la cuestión a Bultmann. Le describí la escena con Bornkamm y dije: "Querido amigo, dígame qué piensa usted: ¿actué correctamente o no? Deseo que me aconseje, pues no estoy seguro de mí mismo". Entonces Bultmann respondió: "Le contestaré con una historia. En el año 1948 ó 1949, o sea, poco después del final de la guerra, fui a Zúrich. Estaba invitado para dar unas cuantas conferencias. Era mi primer viaje al extranjero tras la guerra y me hospedaba en un hotel. Y de pronto una tarde recibí una llamada de la recepción: 'Aquí abajo en el vestíbulo hay un tal profesor Heidegger que pregunta si puede

subir a verle'". Se dio la coincidencia que esos mismos días también Heidegger tenía que dar una conferencia en Zúrich y supo de la presencia de Bultmann. Y Bultmann dijo: "Por favor, hagan subir al profesor". "Y ésa fue la primera vez", siguió Bultmann, "que volvimos a encontrarnos después de quince años. Pues desde 1933 no habíamos cruzado –ni siquiera por carta– una sola palabra. Entonces él subió y comenzamos a hablar. Y transcurrido un rato le dije: 'Martin, ya es hora, no puedes posponerlo más, de que des una explicación pública. Es lo que esperamos de ti, te lo debes a ti mismo y a todos nosotros. Tienes que aludir públicamente a aquello que en 1933 pregonaste también públicamente, y efectuar una verdadera retractación'. Y Heidegger me prometió que lo haría. Y, mi querido señor Jonas, mi querido amigo: entretanto han transcurrido diez años y no lo ha hecho. Y mientras no haga por distanciarse públicamente de aquello que dijo entonces, su reacción ha sido la única correcta. Ésta es mi respuesta". Con ello también quería dar a entender que en mi caso –como judío– era algo distinto que en el suyo y que de estar en mi lugar también él habría rehusado el contacto. Personalmente Heidegger no había cometido ningún crimen atroz contra Bultmann, mientras que, tanto con su asentimiento general al levantamiento nacional y al programa nacionalsocialista, como con el trato dispensado a Husserl y otras cosas semejantes, había participado en la proscripción de los judíos. A Bultmann le resultaba más fácil volver a mantener un intercambio epistolar con él. Más tarde incluso se celebraba el "encuentro de viejos marburgueses": una vez al año se reunían en Marburgo personas que estuvieron allí en los años veinte, teólogos y filósofos que vivieron la época de Heidegger y Bultmann. Heidegger acudía con regularidad, como un

gran número de mis antiguos compañeros, que entretanto se habían convertido todos en académicos alemanes bien situados, y por supuesto también asistía Bultmann, de manera que allí se reencontraban todos. Seguro que no se trataba de la vieja amistad, pero en todo caso había de nuevo relación. Pero Bultmann tenía la impresión de que mi caso era distinto, que yo tenía derecho a exigir una retractación de Heidegger antes de volver a encontrarme con él.

Durante años seguí su consejo. Sólo cuando se iba acercando el ochenta cumpleaños de Heidegger me dije: "No es sólo uno de los pensadores más importantes de nuestro siglo, sino el hombre del que aprendí como de ningún otro filósofo y que me marcó filosóficamente: un hecho importante, imborrable de mi vida, de mi existencia filosófica. Antes de que muera quiero volver a verle aunque sea una sola vez". Estando yo de viaje por Alemania y Suiza, le envié una carta a Friburgo desde Berna. Poco después recibí un escrito de respuesta desde Zúrich, donde se encontraba casualmente. Mi carta comenzaba con las palabras: "Distinguido señor Heidegger, una carta mía seguro que no podrá ser bien recibida por usted". Esta formulación se debía al hecho de que en el ínterin había acometido una fuerte crítica contra Heidegger en el marco de una conferencia internacional en la Drew University de New Jersey. Fue con ocasión de un congreso internacional de tres días de duración sobre los problemas de la hermenéutica, en especial sobre el papel del Heidegger tardío en el lenguaje de la teología evangélica. En principio Heidegger confirmó su participación, pero en el último momento rehusó, y en lugar de a él me invitaron a mí a dar la conferencia inaugural, bajo la apreciación errónea de que yo, como antiguo alumno de Heidegger y Bultmann, era la persona ideal para

inaugurar ese simposio. Acepté la propuesta. Es una de las pocas ocasiones en que admito que no fui irreprochablemente sincero, pues no hice nada para desmentir la suposición de que iba a tratarse de un exordio favorable y complaciente a Heidegger. Todo lo contrario, pensé: "Ha llegado mi hora, el momento de ajustar cuentas". Y así fue como pronuncié la conferencia titulada "Heidegger y la teología", que fue publicada en alemán en 1964[5]. Mi ponencia inaugural causó sensación. La gente se puso en pie para ovacionarme, todos se levantaron de sus sitios, y al día siguiente el *New York Times* publicó un artículo a toda página sobre el hecho de que una sola intervención había cambiado el tono del congreso por completo y que desde aquel momento el interés se centró más en Jonas que en Heidegger. Al otro día tuve que conceder una entrevista al reportero del *New York Times* que apareció en la primera página del apartado dedicado a cultura. La confrontación, en grandes titulares. Causó sensación y fue un desastre para Heidegger. Los discípulos de Heidegger, procedentes de Europa, sobre todo de Alemania y Suiza, estaban completamente ofendidos, mientras que los teólogos americanos me aclamaban.

Uno de los portavoces principales de los teólogos alemanes era Heinrich Ott, el sucesor de Karl Barth en la Cátedra de Teología de Basilea[6]. Se trataba de la siguiente cuestión, tan fácil de formular: ¿Representa el lenguaje de Heidegger, no el de *Ser y tiempo*, tan utilizado por Bultmann en su obra exegética, sino aquel lenguaje oracular del Heidegger tardío, un medio de expresión adecuado para articular teología? Ése era el presupuesto básico positivo del que partía originariamente la conferencia. Los teólogos de habla alemana que simpatizaban con la filosofía defendían la tesis de

que por fin el pensar filosófico les ofrecía nuevamente la posibilidad de expresar su teología cristiana –en lugar de con el lenguaje anticuado del Nuevo Testamento y la Biblia– con el lenguaje más moderno de la filosofía más actual y a la moda. Del mismo modo que había sucedido con Hegel, ahora sería el caso con Heidegger. Ese presupuesto lo refuté desde el principio, y eso con el argumento contrario según el cual la filosofía heideggeriana, junto al lenguaje que había acuñado, era según su esencia demasiado pagana, y que los teólogos cristianos ignoraban dónde se estaban metiendo. Además señalé que resultaba paradójico que tuviera que ser un judío, un filósofo no cristiano, quien protegiese a los teólogos de un casamiento o una alianza que no podían resultar sino funestos para la esencia cristiana. Lo ilustré mediante expresiones y argumentaciones del Heidegger tardío, que comparé con las del mensaje bíblico. "¿Acaso la teología", interpelaba a mi auditorio, a través de la filosofía heideggeriana, "se dejará seducir en suelo ajeno, más peligroso gracias a la envoltura de lo misterioso, el tono de la inspiración que hace más difícil reconocer ese paganismo que el de las filosofías lisa y llanamente profanas?[7]. Amigos míos, teólogos y cristianos", les grité, "¿acaso no veis con quién os las tenéis? ¿No percibís el hondo carácter pagano del pensamiento heideggeriano? Que la teología permita a ese enemigo –un enemigo manifiestamente nada despreciable, del que podría aprender tanto del abismo que separa el pensar de la fe mundanos– penetrar en su *sanctasanctórum*, me sorprende. O, para expresarme de un modo reverente: sobrepasa mi razón"[8]. También señalé, cuando hice referencia a la "llamada del ser", cuán discrepante puede resultar esa llamada: "La respuesta de Heidegger, para vergüenza de la filosofía, consta en los archivos y espe-

ro que no haya sido olvidada"[9]. Y no en último término comparé la formulación heideggeriana del hombre como "pastor del ser" con la exigencia sencilla de la Biblia y el fracaso de la humanidad en nuestro tiempo: "¡El hombre es el pastor del ser, y no de la criatura que es, sino del Ser! Al margen de la blasfema resonancia que un uso tal de la frase evangélica pueda tener para los oídos cristianos y judíos, es difícil digerir que festeje al hombre como pastor del ser cuando renunció miserablemente a ser el custodio de su hermano. Serlo era algo que la Biblia tenía reservado para él"[10]. De las exposiciones que he hecho a lo largo de mi vida, ésta fue una de las más impresionantes en el nivel retórico, aunque también de las que especulativamente elaboré con más tesón.

Entre mis oyentes de la Drew University se encontraba un teólogo jesuita llamado William J. Richardson, que acababa justamente de terminar un *opus magnum* sobre Martin Heidegger y había llegado a la conclusión contraria, es decir, que Heidegger y el cristianismo se amoldaban perfectamente. Un famoso y voluminoso libro[11]. Algo más de un mes más tarde tuvo lugar la *Suarez-Lecture* anual en la Fordham University, una de las universidades católicas de Nueva York, en la que Richardson impartía clases. Para esta serie de conferencias a raíz de la publicación de su libro había presentado una ponencia sobre Heidegger que versaba, en un tono algo satírico, sobre la idoneidad cristiana de su filosofía tardía, su apaño con la fe divina. Después de mi intervención se sentó y reescribió su ponencia. No me invitaron, pero oí hablar de ello y me presenté en la *Suarez-Lecture* con algo de retraso, pues no encontraba plaza de aparcamiento. Cuando penetré en la sala acompañado de Lore, la primera palabra que escuché fue "Jonas". Richardson

estaba explicando lo que tenía pensado decir al principio, y entonces añadió: "Pero Jonas cambió todo eso". Entonces relató brevemente lo que había acontecido en la Drew University, y expuso su respuesta a mis tesis. La exposición aparecería más adelante en una revista de filosofía con el título –y nunca volví a verme en compañía tan distinguida–: "Heidegger y Dios: y el profesor Jonas"[12]. En él me echaba en cara que yo había malinterpretado a Heidegger por completo y que el Heidegger bien entendido era sin lugar a dudas de importancia para el lenguaje teológico del presente. Al verme en el auditorio, después de su conferencia me invitó a acompañarle a una pequeña sala en la que bebimos juntos un vaso de vino. Y me preguntó inquieto si me lo había tomado muy a mal. Le dije: "Ni lo más mínimo. Me ha parecido muy interesante".

Más que en América, mi conferencia causó impacto sobre todo en Alemania. En poquísimo tiempo se propagó allí la noticia, y recibí propuestas de universidades alemanas para ir y pronunciar mi conferencia en alemán. Pronto quedó confeccionado un programa entero de viajes de universidad en universidad. Acepté la invitación, hice la versión alemana del texto y partí. Estuve, entre otras, en Francfort y Heidelberg, mientras que naturalmente rehusé ir a Friburgo, pues no quería hacer el discurso en las narices de Heidegger. Todavía recuerdo que Theodor W. Adorno se quedó impresionado, mientras Gadamer parecía excitado, pero no tomó parte en la discusión y más tarde me dijo: "No quería poner en jaque nuestra amistad. Por ello he callado. Pero en privado me veo obligado a decirle que su crítica a Heidegger es totalmente errónea". Gadamer no permitía que nadie se metiera con Heidegger. En Tubinga, gracias a la conferencia, tuve el honor de encontrarme, desgraciadamente por última

vez, con Ernst Bloch, que estaba sentado en el auditorio. Estaba muy impresionado y escuchó mi exposición de buen grado. Al día siguiente me invitó a su casa y pasamos la tarde con un buen vino y una bonita conversación. Para entonces era un hombre mayor e ingenioso, con mucho humor. En general mi ponencia tuvo una buena acogida, en parte también por el regodeo ante el mal ajeno. Al fin se pudieron exteriorizar ciertos resentimientos contra Heidegger. Por supuesto Heidegger supo de mi conferencia, sobre todo teniendo en cuenta que también la prensa se hizo eco de ella. En el otoño de aquel año Richardson volvió a América de un viaje veraniego en el que había visitado en Todtnauberg a Heidegger, que le había recibido con los brazos abiertos a raíz de su libro. Me informó de que Heidegger se le había quejado: "Mi antiguo alumno Jonas ha estado aquí este verano o esta primavera, de universidad en universidad, con un ataque furibundo contra mi persona". La queja en realidad era otra: "Y nadie se ha levantado para tomar partido por mí". Bueno, eso ha sido, naturalmente, una exageración, pues aquí y allá siempre había alguien que se levantaba y defendía el punto de vista de Heidegger. Mi *tournée* con la conferencia "Heidegger y la Teología" acabó dando nombre a un libro entero con ensayos en torno al tema[13].

Y en 1969 tuvo lugar al fin un nuevo encuentro personal con Heidegger, en el que me aventuré porque quería favorecer una reconciliación, que en el fondo tuvo lugar. En aquel momento escribí a Bultmann: "También aprovecho para contarle que al final, poco antes de su ochenta cumpleaños, me he reconciliado con Heidegger y que hace unos días tuve con él una agradable charla en Zúrich"[14]. Nuestra reunión se limitó a ser un intercambio de recuerdos de la época de

Marburgo, mientras que las cosas realmente importantes para mí no salieron a colación. Si hubiera albergado la esperanza de escuchar una sola palabra sobre los acontecimientos tras 1933, sobre la situación de los judíos en la Alemania nazi, sobre el destino de mi madre, me habría vuelto a llevar una amarga decepción. Con este encuentro para mí remataba el forcejeo en mi relación con Heidegger, pero una aclaración por su parte, y menos aún una palabra de arrepentimiento, no la pronunció. Lo que nos separaba a ambos desde hacía tanto tiempo, quedó velado en el silencio.

XII

Valor y dignidad de la vida: filosofía de lo orgánico y ética de la responsabilidad

Los primeros escritos que publiqué en el medio anglosajón –con excepción del libro sobre la Gnosis y el ensayo editado como apéndice "Gnosticismo y nihilismo moderno", en el que apuntaba el parentesco entre la antigua Gnosis y la concepción existencialista del mundo y del ser-ahí, del *Dasein*[1]– se ocupaban de temas completamente distintos a los que hasta entonces me había dedicado en alemán. El paso a la lengua inglesa, para el que me había preparado mediante la lectura del *London Times* y de autores de filosofía ingleses, entre ellos David Hume y John Stuart Mill, no puede compararse a los problemas que tuve que superar en mis intentos de hebraización en Palestina. Fue de gran ayuda la tradición de la prosa académica inglesa, en la que la simplicidad y la claridad son mucho más importantes que en Alemania, donde la conciencia cultural confunde a menudo la profundidad con una complejidad semántica odiosa. De manera que ahora me esforzaba mucho más por articular mis pensamientos de un modo más riguroso y claro que en la formulación de mis escritos alemanes, en los que además me tomaba la libertad de expresarme en la jerga de Heidegger o de Kant. En cuanto al contenido, seguía ocupándome de las ciencias naturales como había empezado a hacer durante la guerra, concretamente: con aquello que las ciencias naturales puede enseñarnos sobre la realidad y en especial sobre la naturaleza del

ser. En Jerusalén ya había participado en un ciclo de conferencias, organizado por el British Council, sobre la relación entre filosofía y ciencias naturales, y había vuelto de la contienda con un plan que a lo largo de los pocos y tormentosos años que pasé aún en Israel no pude acometer seriamente. El primer ensayo que escribí en la paz de Canadá llevaba por título "¿Es Dios un matemático?". En él me confrontaba con las nociones clásicas acerca del Universo, así como con la concepción transcendente judeocristiana, y formulaba planteamientos para una biología filosófica. El ensayo se convirtió más tarde en un capítulo importante de mi libro *El principio vida*[2].

A partir de ese momento publiqué ensayos sueltos en diversos medios y me introduje cada vez más en la filosofía de lo orgánico. En el Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, que me brindó la primera oportunidad de viajar a Europa después de 1945, hablé sobre "Movilidad y emoción en el alma de los animales", un estudio sobre aquello que, en contraposición al reino vegetal y al ser humano, caracteriza al reino animal[3]. Un tema casi aristotélico, y todavía me acuerdo de que Nathan Rotenstreich, que había venido desde Jerusalén (un típico neokantiano y sucesor de Hugo Bergman en la Universidad Hebrea), me preguntó: "¿Por qué te interesa en realidad el alma de los animales? ¿Se trata de un tema filosófico?". Desde su punto de vista era del todo irrelevante. La primera conferencia que pronuncié en un congreso de la American Philosophical Association de Boston era de hecho una réplica a Alfred North Whitehead, que resultaba cada vez más importante para mi filosofía. Dado que para entonces todavía era lo suficientemente inocente y confiado como para creer que había que ajustarse al tiempo establecido, pronuncié un discurso

breve, formulado de un modo muy riguroso, sobre "Causalidad y percepción", en el cual analizaba un problema kantiano con los medios ontológicos recientemente descubiertos por mí, que había sacado de la filosofía de Whitehead, pero que llevaba hasta cierto punto más lejos que él[4]. El texto ya lo había enviado con anterioridad y lo habían fotocopiado, y en la primera fila, entre los veinte o treinta asistentes, había alguien que lo tenía en la mano y que siguió la exposición con atención y luego me felicitó. Me enteré de que era un discípulo de Whitehead, que se había convertido en el, por así decir, representante oficial de la escuela de Whitehead en Estados Unidos. Whitehead no se había ganado fama nacional en la filosofía americana, pues era un hombre para quien la metafísica era un tema filosófico serio: un forastero en ese clima positivista y a un tiempo analítico y lógico propio de la filosofía americana. Aun así se trataba de una figura relevante que tenía un círculo de discípulos extendido por toda América[5]. Yo mismo, en cuanto llegué a Nueva York, pronto me convertí en uno de los pocos en América que daba seminarios y cursos sobre Whitehead.

Las conferencias que di con ocasión de certámenes académicos en o fuera de Nueva York las aproveché para añadir al puzzle de mi filosofía de lo orgánico un nuevo fragmento. Un punto de inflexión importante se dio en 1958, poco antes de la celebración del XXV aniversario de la University in Exile, que había sido fundada en 1933 gracias a la iniciativa y a la visión creativa de Alvin Johnson. A pesar de que hacía sólo tres años que estaba en la New School y era su miembro más joven, me encomendaron que hiciese la conferencia de gala, y de hecho fue Alfred Schütz, Dios lo tenga en su gloria, quien tuvo la idea de que hablase sobre "El uso práctico de la teoría". El tema no había

sido idea mía, pero no tenía motivo alguno para negarme, sino que por el contrario pensé: "Ya es hora de que alguien medite con seriedad sobre esto". Y así fue como, a tenor de esa ocasión festiva, por primera vez tuve claro intelectualmente lo que en un sentido genérico no me resultaba novedoso, pero que todavía no había pensado ni recalcado conceptualmente: la diferencia radical entre el papel que el conocimiento tenía en sentido antiguo y el que tiene en sentido moderno. Me di cuenta de que en lugar de la dignidad de la contemplación del ser, tal y como la desarrollaron Aristóteles, Platón y los estoicos, había surgido algo que de buen principio está orientado a un uso práctico, esto es, al dominio de la naturaleza: el conocimiento del ser ya no persigue la comprensión de la naturaleza y la contemplación del orden intemporal de las cosas, sino que, por el contrario, trata de utilizar la naturaleza para algo en lo que ella misma jamás habría pensado, pero a lo que se la puede arrastrar si los modos de conducta propios han sido proyectados sobre ella. Y empecé a redactar la ponencia confrontando dos citas. La primera procedía del comentario de Tomás de Aquino al *De anima* de Aristóteles, aquel donde dice que las diferentes ocupaciones de los seres humanos tienen dignidad diferente: unas –las prácticas– tienen utilidad y las otras –las actividades teóricas–, acontecen por sí mismas, motivo por el que se les atribuye mayor dignidad. Le opuse una cita de Francis Bacon que, trescientos años después, exponía la finalidad del saber y celebraba precisamente que éste confiere al hombre ideas con el objeto de dominar la naturaleza. Ese saber sólo se puede conquistar si se estudia de cerca la naturaleza, para más tarde, en el experimento, arrebatarle ciertos modos de comportamiento. Capacita al hombre, con el fin de mejorar las

condiciones humanas en la Tierra, para rebasar a la propia naturaleza. La verdadera finalidad del conocimiento, según la visión baconiana, no está en la contemplación de lo eterno –como es el caso, por ejemplo, del *eros* del conocimiento en Platón, que, al fin y al cabo, remite, más allá de lo temporal, a la eternidad–, sino en conquistar el dominio sobre la Naturaleza. El reino del hombre es el de una naturaleza dominada por él, a través de la que la miseria de nuestra dependencia de sus escasos tesoros se sustituye por la superabundancia que podemos ganar a la naturaleza; el dominio del hombre sobre el hombre se torna superfluo, pues su verdadero fin ha sido siempre privar a otros de los parvos dones de la naturaleza. A continuación exponía por qué la ciencia moderna conduce a la técnica, y que no es cuestión de la aplicación que nosotros libremente queramos dar al saber sobre la naturaleza, sino que las modernas ciencias naturales, según su propia inercia, deben traducirse necesariamente en aplicaciones técnicas. Con ello formulé por primera vez de un modo teórico la esencia de las modernas ciencias naturales y advertí que se había desencadenado una dinámica imparable que puede conllevar la imposibilidad de distinguir si –por expresarlo con un viejo ejemplo– es el hombre el auriga que espolea a los caballos, o si él mismo está arrastrado por otro poder. Con ello inauguraba el tema del significado fatal y la problemática de la técnica moderna en el contexto de la idiosincrasia de las modernas ciencias naturales[6].

La ponencia causó sensación. Leo Strauss, que se había trasladado desde Chicago para asistir a la fiesta, me dijo: "Esto es lo más filosófico que habías dicho hasta ahora. Y por cierto", añadió, "era tan denso y concentrado que ni yo mismo he podido seguirlo todo.

Se cae por su propio peso que debes seguir trabajando en esta línea". Esa conferencia marcó hasta cierto punto un hito en mi obra teórica. Otra exposición importante, que cuento entre mis trabajos más significativos, fue "La nobleza de la vista. Un estudio de fenomenología de los sentidos", que excepcionalmente gustó a Aron Gurwitsch, pues al menos se acercaba algo a la fenomenología. En él insistía en la base orgánica de todas nuestras conquistas y aptitudes espirituales, en la relación entre el organismo y el espiritualismo más elevado e incluso abstracto, pues en la peculiaridad del sentido humano de la vista descubría yo el fundamento para la abstracción y la conceptualización de un modo más evidente que en el tacto y el oído[7]. Hannah Arendt, que leyó la ponencia una vez la hube acabado de escribir, me dijo: "Es hermoso. Te has pasado todo una vida mirando y viendo y regocijándote en lo que veías. Y ahora has escrito qué es en realidad el sentido de la vista". Pero Lore, que sabía perfectamente que quería escribir un libro sobre filosofía del organismo, no estaba nada contenta conmigo, pues no hacía más que escribir ensayos sueltos en los que me limitaba a tratar aspectos de la totalidad, en lugar de construir una obra unitaria. Cuando en el transcurso de los sesenta al fin conseguí terminar el manuscrito del libro, lo envié a la University of Chicago Press, que fue más que cuidadosa y precavida: buscó informes y dos años después rehusó publicar el libro. El rechazo no era injustificado, pues el libro era innecesariamente difícil y demasiado conciso, además de estar redactado en un lenguaje sistemático y filosófico, de manera que los lectores potenciales quedaban limitados de entrada.

Como había perdido tanto tiempo, decidí no reescribir el libro, sino tomar los ensayos –que trataban

los aspectos concretos de mi nueva filosofía, que entretanto se había enriquecido y diversificado– que ya había escrito y que exponían las facetas importantes de la teoría del organismo, ordenarlos temáticamente por capítulos y publicarlos bajo el título *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. El libro en inglés vio la luz en 1963, y sólo en 1973 fue publicado en alemán con el título *Organismus und Freiheit* [Organismo y libertad][8]. Aunque el libro, desde el punto de vista de la escritura, estaba articulado de un modo incompleto porque no había sido pensado como un todo, lo consideré mi obra filosófica más importante, pues en él se encontraban los rudimentos para una nueva ontología. Estaba dominado por la misma ambición que *Proceso y realidad* de Whitehead[9] y consagrado a la misma temática esencial que pretende llegar al corazón de las cosas y se pregunta por la naturaleza del ser. Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo. Era una especie de promesa de que en adelante iba a esforzarme por construir una ética fundamentada desde lo orgánico[10].

La invitación a pronunciar una conferencia me llevó a ver que esa reflexión ética debía estar en cone-

xión con el desarrollo de la técnica moderna. En 1967 la American Academy of Arts and Sciences de Boston –por indicación de Paul Freund, el famoso jurista de Harvard–, en el marco de una conferencia sobre los problemas de los experimentos médicos y biológicos en seres humanos, me invitó a desarrollar el tema "Reflexiones filosóficas sobre los experimentos en sujetos humanos". De manera que me fui a las Catskills Mountains, en las cercanías de Nueva York, donde nuestros amigos, los Magnus, tenían una casa de verano, y me puse a meditar, durante largos paseos por el campo, sobre esa nueva temática ética con la que me había topado. Esa ponencia, que poco después salió publicada en la revista *Daedalus*[11], me granjeó una inesperada fama pública. Algunos años más tarde me invitaron a pronunciarla en un congreso médico en Heidelberg, en el cual se trataban cuestiones de ética médica. En mi exposición, por así decir, conseguí dar el paso desde mis reflexiones ontológicas genéricas a una ética práctica concreta. La atención que se me dispensaba estaba relacionada, entre otras cosas, con el hecho de que pocos meses antes del congreso había sido publicado el dictamen de una comisión especial de la Harvard Medical School bajo la presidencia de Henry K. Beecher[12]. La comisión había sido convocada para reconsiderar la definición de muerte y esclarecer el concepto de "muerte cerebral", con cuya aplicación un paciente en coma irreversible podría ser declarado muerto. El dictamen alegaba que la nueva definición de la muerte era viable desde los siguientes puntos de vista: resultaba problemático que ahora, a causa de los modernos procedimientos médicos, fuera posible mantener con vida a la fuerza y de un modo ilimitado, a través del mantenimiento artificial de la respiración y la circulación, a los pacientes en situa-

ción de coma irreversible, y que hasta ese momento la ética médica y la definición vigente de la muerte impidieran interrumpir un tratamiento de estas características, provocando así la muerte según la antigua definición. La comisión, empero, también consideraba que la nueva definición era necesaria a causa de la gran demanda de órganos humanos, pues en aquella época justamente se estaba desarrollando la técnica de trasplantes. El dictamen argumentaba que se podrían salvar incontables vidas humanas si el momento de la muerte se definía de tal manera que se pudieran extraer los órganos de esos pacientes en coma irreversible estando, por así decir, todavía vivos. En mi intervención, apartándome del tema propiamente dicho de mi ponencia, también me refería en tono polémico a la nueva definición del momento de la muerte que el prestigioso comité había formulado a través de la muerte cerebral y, refiriéndome a que en este caso había sido decisivo un interés ajeno –facilitar el trasplante de órganos–, expresé rotundamente mi total discrepancia. Esbocé las posibles y ocultas consecuencias de una concepción como ésa y formulé la regla de que no existe un interés más absoluto que el de la persona sobre su propio cuerpo y que nadie tiene derecho sobre un órgano de otra persona.

Poco después de la publicación de mi contribución, un grupo de médicos de San Francisco se puso en contacto conmigo porque tenía interés en obtener mi bendición filosófica para la definición de la muerte cerebral, tan importante para la medicina de trasplantes. Se trataba de un interesante círculo de médicos que había meditado mucho en torno a la ética médica, y había sido un golpe para ellos que un filósofo pusiera reparos a lo que ellos consideraban que era un gran avance. Mi relación con ese círculo comenzó con una

carta de otro inmigrante de la época hitleriana, Otto Guttentag, un médico con formación y orientación filosóficas, que hasta entonces había personificado algo así como una conciencia filosófica en el seno del grupo y que ahora me hacía llegar sus objeciones a mi argumentación. Como tenía un gran interés en desengañarme y acabar con mis vacilaciones, me invitaron a San Francisco, donde pasé una semana extraordinariamente instructiva en el Medical Center de la Universidad de California. No sólo me hacían estar presente en entrevistas entre los médicos y los pacientes, o entre los médicos y los donantes de órganos, sino que también, desinfectado y pertrechado con un traje quirúrgico, pude presenciar una operación a cerebro abierto, una experiencia fantástica. Además conocí a un famoso maestro en trasplante de riñón, el Dr. Samuel Kountz, un negro que, algo poco habitual en aquel tiempo, había alcanzado un puesto preeminente en la Medicina y en la medicina académica. Me dejó ser espectador de un trasplante completo de riñón. Pude ver cómo el riñón extirpado de un donante muerto seguía siendo irrigado, y pude seguir la operación de cerca. En un momento dado dijo el médico: "Bueno, ahora siéntelo". Tomó mi mano, la introdujo en la cavidad del estómago, me dejó tocar la conexión entre el riñón y la vejiga, y exclamó: "Ves, ¡ahora funciona!". Y es cierto, podías sentir cómo el fluido pasaba. Mantuvimos largas conversaciones y se esmeraban al máximo por convencerme de que aquello que estaban haciendo era correcto, bueno y noble, y que después de todo yo debía ratificarlo. Era un grupo de médicos entregados a su trabajo, a los que importaba mucho que sus actos fueran moralmente correctos y que no tomasen caminos equivocados. Al final elaboré otro ensayo con el título "A contracorriente", en el que hacía referencia a

los esfuerzos de acercamiento que habían tenido lugar entre ese grupo y yo[13]. Sobre el hecho de que lo que hacían allí era grandioso, no cabía la menor duda, pero mi objeción fundamental era inamovible: el interés del paciente inconsciente que es declarado muerto por los médicos[14].

A raíz de mi conferencia de Boston no tardé en ser nombrado *founding fellow* del Hastings Center, que en 1969 había sido fundado como Instituto de Bioética y que desempeñó un papel importante en mi ulterior actividad pública en América. A través de mi trabajo en ese instituto me convertí en miembro de una entidad pública que por primera vez introdujo una conexión entre la reflexión sobre la ética de la investigación y las decisiones extremadamente prácticas, llegando incluso a la política y a la legislación. El Instituto se había impuesto la misión de clarificar los problemas derivados de los avances en medicina y biología; esto suponía formular las consecuencias éticas de la práctica médica, la organización de la sanidad y su legislación. Se trataba de un grupo interdisciplinario, formado por biólogos, médicos, juristas, sociólogos, teólogos y filósofos, que analizaban los problemas surgidos en grupos de trabajo y hacían recomendaciones. Entre ellos estaban Paul Freund de Harvard, el teólogo Paul Ramsey de Princeton, Robert S. Morison, el filósofo católico Daniel Callahan, que asumió la dirección, así como el presidente del centro, el psicólogo y psicoanalista Willard Gaylin, de la Universidad de Columbia. Era un grupo comprometido de personas autoerigidas en administradores de un interés público de gran importancia en una ética humana. Para mí, que me convertí en un miembro apasionado y a quien consideraban el portavoz de la filosofía en sus filas, fue un amor a primera vista, una prueba de que la iniciativa de unos pocos es capaz de

organizar algo que puede calar hondo en la opinión pública. Con el tiempo el Hastings Center se granjeó tal fama que determinadas comisiones del Congreso en Washington sobre cuestiones éticas dejaron de tener lugar si alguno de sus portavoces no era invitado. Por cierto, entre los primeros miembros del Hastings Center estuvo también Henry K. Beecher, el presidente de la comisión de Harvard para la nueva definición de la muerte, a la que me opuse. No era en absoluto un hombre de rompe y rasga en cuestiones relacionados con el progreso y la experimentación médicos, sino un hombre que había hecho un gran servicio destapando experimentos abusivos en hospitales. Todavía en vida suya –murió de cáncer poco después de que se fundara el Instituto– se creó un Premio Henry K. Beecher a las aportaciones a la ética médica, y el primero que tras su muerte obtuvo ese premio fue Hans Jonas, que había atacado el informe Beecher; me parece un hermoso ejemplo del espíritu de ese instituto.

Precisamente gracias al Hastings Center, que orientó mi mirada hacia los problemas éticos de la tecnología moderna, fui plenamente consciente de que la medicina es una forma del progreso técnico que encajaba en mi reflexión tanto temática como éticamente. Muchos de mis ensayos posteriores sobre ética médica son fruto de mi actividad en el centro y fueron publicados en los *Hastings Center-Reports*[15]. En la época en que escribí *The Phenomenon of Life* no tenía presente la relevancia práctica y ética de mi filosofía. Mi ponencia y la reacción que suscitó cambiaron esto por completo. Todavía me acuerdo de la carta de una de mis alumnas de Chicago en la que, entusiasmada con el ensayo, me decía: "Esto es filosofía tal y como yo me la había imaginado siempre, filosofía que interviene en la vida y ofrece líneas directrices acerca de

cómo hay que vivir y sobre lo que hay y lo que no hay que hacer". Me había, pues, metido en un debate a través del cual por primera vez en mi vida la filosofía se convertía en algo importante desde el punto de vista práctico, donde un grupo de personas se veían corroboradas o atacadas en su quehacer práctico por una filosofía, y de la que todos esperaban al menos alguna forma de orientación. Nunca llegué a abandonar por completo el ámbito de la razón teórica, pero en ese momento penetraba, por decirlo con palabras de Kant, en el dominio de la filosofía de la razón práctica y allí había sabido, a mi manera, cultivar el terreno. En todo caso mi idea sobre el papel de la filosofía cambió radicalmente en el ocaso de mi vida. Si hasta entonces, en lo esencial, había personificado, a través de mi filosofía de lo orgánico (y a pesar de mi ensayo "Los usos prácticos de la teoría"), la percepción filosófica originaria según la cual la filosofía es algo reservado a los filósofos que ejercitan el conocimiento por el conocimiento, ahora me había metido irreversiblemente como filósofo en el papel de no limitarme a comentar, sino en ciertos momentos incluso prescribir o prevenir, tomando partido frente a las coyunturas prácticas actuales.

Los filósofos marxistas habían defendido siempre esa postura, pero desde mi punto de vista, a causa de la percepción marxiana del carácter secundario del espíritu y de la filosofía como mera superestructura de los intereses prácticos, no podían ser administradores soberanos de una potestad filosófica sobre la conducta. Para ellos estaba claro que la decisión política estaba en primer plano, y que su justificación y articulación filosóficas tenían un carácter secundario. En mi caso, en cambio, no existía lazo alguno con una determinada concepción política. Tratándose de un filósofo

creyente, católico o protestante, quizá podría argumentarse que está obligado a desempeñar una determinada labor, por sus lazos con la religión. Pero lo que a mí me preocupaba era algo que durante mucho tiempo se había considerado inadecuado, esto es, que la filosofía no es simplemente expresión de un objetivo político, como sucede con los filósofos marxistas, sino que, investida de soberanía, está obligada desde la filosofía a hacer sus aportaciones en las asuntos mundanos y humanos. En este sentido entiendo esta última fase de mi actividad filosófica al mismo tiempo como un cambio de mi percepción del papel de la filosofía en general. Si mis conclusiones puntuales son sólidas o defendibles, es una cuestión en sí misma, pero lo decisivo para mí es que aquí la filosofía tiene encomendada una misión que durante mucho tiempo no se había atrevido a reivindicar. El último caso fue Kant. Se trata en realidad de un giro en la autocomprensión de la filosofía del que sólo puedo esperar que sea proseguido por personas mejores de lo que yo soy.

Estoy convencido, y con ello llegamos a un tema filosófico, de que la doctrina del ser conlleva asimismo una doctrina del deber. Pero, ¿es eso cierto? ¿Es posible, a partir de un conocimiento objetivo cualquiera sobre el ser, que no esté orientado de entrada por las premisas propias en una dirección determinada, sino una doctrina objetiva y neutral del ser, deducir una doctrina de los valores o incluso una doctrina de las obligaciones? ¿Existe el paso del ser al deber? Esta cuestión fundamental se convirtió para mí en un tema filosófico. Desde ese momento me he confrontado de muy diversas maneras con la fundamentación ontológica de la ética. Ciertamente no puedo esperar haber dicho algo concluyente al respecto, que pueda convencer a los hombres de que del ser se deriva también un

deber. Pero al menos he incluido en el orden del día algo que parece ser decisivo y que la moderna filosofía positivista y analítica considera uno de esos errores del pensar que filosóficamente se vuelven inaceptables. Sin embargo debía correr el riesgo de considerar los valores como algo más que una mera opción subjetiva, queriendo deducir del ser un deber, pues estoy completamente seguro de que en lo nuclear y crucial tengo razón, aunque el desarrollo probablemente haya sido del todo insuficiente, es decir, en la demostración de que el ser tiene algo que decir acerca de cómo debemos vivir, pero sobre todo acerca de por qué seres como nosotros los humanos, que actuamos con entendimiento y libertad, somos responsables. Que esta cuestión haya adquirido dimensiones globales y planetarias se debe a la expansión de nuestro poder, con el hecho de que nos hemos convertido en los agentes de ese poder y que la responsabilidad sobre decisiones de enorme alcance, de consecuencias imprevisibles, ha recaído en nosotros. Los fundamentos filosóficos de la problemática no están, por el contrario, tan condicionados por las circunstancias actuales, sino que descansan en una doctrina pura del ser de la que también es posible inferir una doctrina del "debes" y del "no debes", de lo "bueno" y lo "malo". Es perentoria una nueva ética para la civilización tecnológica que esté a la altura de las exigencias del momento. Heidegger, por ejemplo, también lo vio e intentó hacerle frente, aunque a mí, personalmente, lo que dice al respecto, la especulación sobre el destino del espíritu de Occidente, que desde los presocráticos se habría distanciado de la auténtica verdad, me parece totalmente equivocado[16]. Lo único importante que hay que reconocer es la realidad transformada del hombre y su trato con el mundo, incluida la amenaza de su existencia futura; a

ello apunta mi proyecto filosófico. Es evidente que tendrán que llegar otros, más insignes, que conciban al fin la filosofía que dé cumplimiento a ese propósito. Mi planteamiento es un primer intento.

La formulación de las ideas filosóficas que habrían de conformar el núcleo teórico de mi libro *El principio de responsabilidad* me indujo a romper la norma convenida con Hannah Arendt de no mostrarnos jamás nuestros manuscritos en ciernes, sino sólo las obras terminadas. Cuando llegué al capítulo sobre la teoría de la responsabilidad, incluido el tratamiento de la relación padres-hijo, en el que el tema es la conexión entre ser y deber, entre ontología y ética, necesité consejo[17]. De manera que le di el texto y le dije: "Me gustaría saber qué opinas"[18]. Nos reunimos una noche en su casa, y entonces pronunció su memorable sentencia: "Antes de que nos pongamos a hablar de pormenores, sólo quiero decir que una cosa sí tengo clara, este libro es el que el buen Dios tenía en mente para ti. Y además está deliciosamente escrito". Fue una aprobación maravillosa. A partir de entonces todo fueron objeciones, lo que dado su punto de vista político era totalmente comprensible. Que la responsabilidad elemental del hombre pudiera estar fundada biológicamente a partir del orden natural, lo desaprobaba por completo. En su opinión era una relación establecida libremente, que nacía de la *polis*, de la convivencia en el marco del Estado, política, y no de la familia. Y se remitía a Aristóteles, que distingue nítidamente entre la esfera privada de la unión familiar y la esfera pública de la comunidad de la *polis*. Además afirmaba y era de la opinión de que algo así como la responsabilidad para con el bien común era, por naturaleza, artificial y antinatural, y que en la tradición occidental se debía al "contrato social". En lo tocante a la conclusión según la

cual la técnica moderna está convirtiéndose en un peligro universal y que nosotros los hombres somos responsables para con el futuro, estábamos de acuerdo, pero su fundamentación filosófica habría sido totalmente diferente. En este punto nos distanciábamos y también hablamos sobre ello. Pero ella dijo: "Sin duda, es magnífico".

Ya entonces sabía que estaría algo solo y que algunos incluso se reirían de mi revelación filosófica: "Está muy anticuada, se refutó hace mucho tiempo. Lo había creído Aristóteles: seguro que él también veía el ser de esa manera, que había un ser mejor y otro no tan bueno, perfección e imperfección, logrado y malogrado. La concepción teológica según la cual la naturaleza misma puede o no devenir un fin en sí misma y según la cual pueden siquiera existir fines en la naturaleza fue superada hace mucho tiempo. Y ahora aparece Jonas con lo mismo, en fin, en realidad hoy en día cualquiera puede presentarse con lo que quiera, y ¿por qué no habría de haber un neoaristotelismo si a Jonas se le ha antojado que así sea? Al fin y al cabo es su gran afición". En realidad Aristóteles no había sido tan importante en el curso de mis reflexiones, pero no hay que ignorar que tras la publicación de mi libro *El principio de responsabilidad* algunos no tardaron en decir: "En su pensamiento hay un elemento aristotélico". Sería totalmente anecdótico añadir aquí que uno de los primeros en manifestar un reconocimiento por el libro, cuando fue publicado en alemán en 1979, fue Gadamer. Un día me envió una larga carta que empezaba con las palabras: "Querido señor Jonas, por la presente quiero manifestarle que me cuento entre los que están agradecidos de haber leído su libro". Y en un pasaje apuntaba: "Gracias a él me he dado cuenta de que Aristóteles resulta ser nuevamente cada vez

más importante para nosotros". Hay algo esencialmente verdadero en esta afirmación, y después de que Robert Spaemann que, como muestra el libro que publicó en colaboración con Reinhard Löw *La pregunta para qué*[19], es un filósofo católico con claras tendencias aristotélicas, me felicitase también por la obra, creo que tengo poco que alegar contra el hecho de que me encasillen en un neoaristotelismo. Personalmente no me habría alineado de tal modo, pero tampoco puede uno resistirse. Al fin y al cabo la vecindad en la que me instalan no es nada despreciable. En todo caso tuvo como consecuencia que para los que se identifican con la Escuela de Francfort yo pareciera un conservador, aunque en realidad no encajaba en ninguna de las esferas existentes dentro de la escena filosófica alemana y fui considerado un foráneo. Creo que es simbólico que Jürgen Habermas, que está bien dispuesto para conmigo y me profesa un cierto reconocimiento, impidiera, como él mismo me confesó, que yo obtuviera el Premio Adorno, mientras que veía con buenos ojos que me otorgaran el Geschwister Scholl. En una cena en su casa me dijo: "Sí, eso cuadra con el espíritu conservador que usted representa".

El enorme impacto de *El principio de responsabilidad* no se debe, si no me equivoco, a su fundamentación filosófica, sino al sentimiento generalizado, del que ya entonces los observadores más atentos podían prescindir cada vez menos, de que algo podía ir mal para la humanidad, que incluso con el tiempo podría estar en posición, en el marco de un crecimiento exagerado y creciente de las injerencias técnicas sobre la naturaleza, de poner en juego su propia existencia. Entretanto se había llegado a comentar que, como era evidente a la vista de la lluvia ácida, el efecto invernadero, la contaminación de los ríos y tantos otros efec-

tos peligrosos, de hecho ya estábamos metidos de lleno en la destrucción de nuestra biosfera. Me parece que ese temor incipiente y totalmente justificado en las amenazas de nuestra era contribuyeron en gran medida al éxito de mi libro, mientras que dudo del influjo de mi filosofía del ser. En el libro apelo clara y unívocamente al temor, sí, el caso es que incluso hago el esfuerzo de formular una "heurística del temor"[20]. No es el sentimiento humano más encomiable, pero es necesario sentir el miedo y el temor correctos y abrirse a ello. Creo que el hecho de que tanta gente se sintiera identificada con el libro se debe a ciertos miedos de una humanidad atemorizada ante su propio poder desde la II Guerra Mundial. Al fin y al cabo la posguerra se inició con el *shock* de las bombas atómicas. Por qué 1979 no fue una fecha demasiado tardía para mi libro lo ignoro, pues en el fondo cualquier persona inteligente podría haberse dado cuenta diez años antes de hacia dónde estaban yendo las cosas. Todavía me acuerdo de uno de los primeros comentarios que recibí que fue el de una amiga de New Rochelle: "¡Lástima que no lo publicaras diez años antes!". Tenía razón, pues las circunstancias eran las idóneas en ese momento, no era necesario un don profético para darse cuenta de cómo estaban las cosas y escribir un libro como éste. Pero entonces todavía no estaba preparado. Lo que realmente tuvo impacto fue lo que estaba en el ambiente, mientras que las partes que eran verdaderamente originales y ciertas revisiones desde el punto de vista filosófico no captaron excesiva atención.

En gran parte escribí *El principio de responsabilidad* en alemán, aunque también incluí algunos fragmentos redactados originariamente en inglés y que convertí en capítulos independientes. La decisión de escribirlo en lengua alemana tuvo que ver con el hecho

de que formular una idea en una lengua aprendida me continuaba llevando dos o tres veces más tiempo que en la propia. No quería volver a encontrarme con un manuscrito imperfecto, como ocurrió con la filosofía de lo orgánico. Ya tenía setenta años y no sabía cuánto tiempo me quedaría aún. Por ello escogí el camino más rápido y creí que con el alemán brotaría todo de mi pluma sin problemas. Aun así necesité casi siete años. En 1972 me recluí por primera vez, aprovechando las vacaciones de verano, y marché a Israel, que había escogido como punto de reposo. Me habían invitado a estar en una villa donde estaría atendido y podría vivir en el campo sin nada ni nadie que me perturbase. En cualquier caso estaba lejos de América y de Nueva York, donde siempre me estaban proponiendo cosas. La propietaria de la villa se llamaba Gertrud Feuerring, una mujer rica, la viuda de un hombre por cuyo nombre de pila, Isaac, se conocía el lugar: Bet Jizchak. El tal Jizchak Feuerring había sido propietario de grandes yacimientos de minerales en Suecia y su esposa había heredado su fortuna. Era una competente mujer de negocios y una gran mecenas. Había montado una casa de huéspedes para intelectuales, para artistas y estudiosos que querían consagrarse a su obra sin ser molestados. Me había conocido a través de Gershom Scholem, me invitó a pasar un verano, y yo acepté. Allí empecé a escribir, pero fueron necesarias ulteriores estancias, en las que me enclaustraba a trabajar, en Israel y en Suiza, hasta que el manuscrito estuvo terminado.

Y entonces llegó el memorable setenta cumpleaños de mi amigo Dolf Sternberger, en 1978, una gran celebración en una finca rural en Neu-Isenburg, en las inmediaciones de Francfort. Era al aire libre, y Dolf nos presentó: "Éste es mi editor, Siegfried Unseld, y éste,

mi amigo Hans Jonas. Debería usted publicar algo suyo". A lo que Unseld preguntó: "¿Está usted trabajando en algo?". Respondí: "Sí, de hecho sí, estoy trabajado en un libro sobre tecnología y ética". Entonces añadió: "Podría interesarme". Y cuando un mes después volví a casa tras ese viaje de verano, le escribí una carta, le recordé nuestro encuentro y le informé de que ya estaba en situación de enviarle un par de capítulos así como un esquema del conjunto. Hizo que se lo enviara, y allí se evidenció lo que convierte a un emprendedor en un empresario, pues al cabo de una semana ya tenía la respuesta: "Sí, me quedo con el libro". Enseguida se fascinó con él. No era filósofo, pero tenía buen olfato. No sólo Unseld, sino que entre todos los empleados de la editorial reinaba una cierta emoción en torno a mi texto. En mi primera visita a la editorial el libro ya estaba en máquinas. Unseld nos había invitado y llevado al Frankfurter Hof, así se llama el lujoso y carísimo hotel. Tenía un lector para los textos filosóficos muy capaz, al que le oí decir: "Ésta será nuestra ética hasta el final del siglo. Una cosa así merece un esfuerzo suplementario". No sé si aquello estaba relacionado con la rapidez con la que se iba a publicar o con el volumen de la tirada, pero pensé: "Caramba, esto sí que le llena la boca a uno...". En aquella ocasión Siegfried Unseld nos llevó a Lore y a mí en su Jaguar por Francfort para mostrarnos sus monumentos, entre ellos también la Paulskirche. Entonces dijo: "Allí tiene lugar cada año la entrega del Premio de la Paz que otorga el mundo editorial alemán". Lo sabíamos porque nuestro amigo Paul Tillich lo había recibido allí y, cuando le llegó el turno a Karl Jaspers, Hannah Arendt acudió, pues tenía que pronunciar la *laudatio*, y más tarde me lo contó con todo lujo de detalles. Cuando pasamos por delante, Unseld

añadió: "¡Algún día usted también hablará ahí dentro!". Volvimos al hotel y, cuando se hubo despedido, Lore me dijo: "¿Has oído lo que ha dicho de la Paulskirche?". Y yo, por supuesto, contesté: "Bah, eso son simples comentarios". Pero ¿qué es lo que hace Dios? Unseld tenía razón, no en lo tocante a la Paulskirche, pero sí al Premio de la Paz del mundo editorial alemán[21].

A raíz de la concesión del premio, el 11 de octubre de 1987, en el que Robert Spaemann pronunció la *laudatio* y yo, bajo el título "Técnica, libertad y deber"[22], hablé sobre la responsabilidad global del ser humano, recibí una invitación de la ciudad de Mönchengladbach para visitar mi antiguo instituto. Me honraron efusivamente y me dieron una gran alegría cuando me entregaron la redacción que en 1921 hice para el examen de bachillerato. La habían rescatado de los archivos que habían sobrevivido a Hitler y a todos los bombardeos. De mi puño y letra. ¡Allí estaba! Con los comentarios del maestro y la calificación final "sobresaliente". Recordaba que me había salido bien y había escrito una buena redacción. El tema era: "Ansías llegar muy lejos, te preparas para un vuelo raudo, sé fiel a ti mismo y a los demás, entonces la estrechez siempre te parecerá lo suficientemente amplia", Johann Wolfgang von Goethe. En aquella redacción volqué todo lo que sabía en aquel momento de filosofía, incluso Arthur Schopenhauer, pero sobre todo Kant. Toda la argumentación se centraba en esa larga cita de Goethe: el discurso de Fausto, ya ciego, sobre la tierra virgen que ha conquistado: ¡exactamente la cita con la que comenzaba mi parlamento del Premio de la Paz! Y en el centro está la responsabilidad que tiene el hombre como señor de la Tierra. Ya entonces confería mucha importancia al concepto de responsabilidad, y

ese triunfo técnico del Fausto: "Hay una tierra edénica aquí dentro: / ¡en su borde, enfurézcanse las olas! / Si se asoman, entrando con violencia, / la multitud irá a cerrar la brecha. / Sí, de esta idea estoy convencido; / la palabra final de la prudencia: / sólo merece vida y libertad / quien sabe conquistarlas cada día. / Cercados de peligros, pasarán / niño, hombre y viejo el tiempo laborioso. / ¡Querría poder ver ese afanarse, / estar con gente libre en suelo libre! / Querría yo decir a este momento: / ¡Detente, eres tan bello! / La huella de mis días terrenales / no puede disiparse eternamente..."[23], etc., entonces ya me lo sabía de memoria. En mi redacción de examen también cité esa parte, pero le di una interpretación totalmente distinta: no me centraba sólo en las crisis que tal dominación de la naturaleza puede conllevar –el tema fundamental de *El principio de responsabilidad*–, sino que también en el tema de que al hombre le ha sido encomendada una gran responsabilidad. Estaba algo asustado de que, sesenta y seis años después, hubiera vuelto a la misma temática, y dije a Lore: "Dios mío, ¿acaso me he quedado estancado? ¿No he evolucionado en absoluto en todos estos años? ¿Ya entonces lo había expresado así?".

Por lo demás *El principio de responsabilidad* no sólo obtuvo reacciones positivas unánimes. Mirando atrás, la cuestión de las implicaciones políticas de mi pensamiento –la renuncia a las utopías, así como el escepticismo frente a la capacidad de las democracias de hacer frente a las exigencias del futuro– fue de las más controvertidas[24]. En este contexto creo que debería decir algo acerca de las relaciones entre filosofía y política. Desde siempre una de las aspiraciones de la filosofía ha sido poder incidir políticamente (pues al fin y al cabo la política es la esfera en la que las ideas se llevan a la práctica) y de este modo contribuir al bienes-

tar de los hombres, en la medida en la que este bienestar se asiente en las normas de la convivencia. Es sabido que ése fue el sueño de Platón, aunque fuera muy escéptico acerca del resultado que todo aquello podría tener. Y es conocido también que pudo intentarlo, a raíz de que le fuera encargada la educación de un joven siciliano, el tirano Dionisio de Siracusa, lo que le brindó la oportunidad de convertir algunas de sus ideas en práctica política. Ese proyecto naufragó al modo clásico, pues tales intentos en el fondo están condenados siempre al fracaso. Indirectamente es evidente que la filosofía ha influido siempre en la marcha de la política. Incluso hubo un filósofo que ocupó el trono del emperador: Marco Aurelio, un estoico, pero que, salvo el gran ideal del cumplimiento del deber, no defendió ninguna filosofía política concreta. Se trata de una filosofía muy personal, como expresa el título de la obra filosófica suya que se ha conservado: *Eis emauton*[25]. Medita acerca de la naturaleza del alma humana, así como acerca del hecho de que la responsabilidad para con la comunidad está entre las obligaciones del hombre, y que él mismo cargaba con la responsabilidad para con la mayor comunidad política del mundo, el Imperio Romano. Es una obra impresionante, pero no se puede decir que en ella elabore una filosofía política. Sus reflexiones abstractas se basan en su sentimiento moral y en las pautas deontológicas que tomó de la Estoa y según las cuales le correspondían determinadas obligaciones. Pero una especulación sobre cuál es la mejor forma de organización para la comunidad humana –democracia, tiranía, monarquía– no se encuentra en *Eis emauton*. En qué se cifran los efectos secretos de la filosofía sobre el arte de gobernar a lo largo de los siglos, es difícil de calibrar para mí, pero aun sin haber estudiado expresamente filoso-

fía política, sé que desde el Renacimiento la filosofía ha querido opinar sobre cuál es la mejor forma de gobierno y que, si bien no ha alcanzado una influencia inmediata, sí ha influido políticamente gracias a los efectos ulteriores de sus ideas. Nicolás Maquiavelo, por una parte, Jean-Jacques Rousseau, por otra: hay una larga historia de interés político por parte de los filósofos, pero que en general se corresponde con un gran desinterés por parte de los verdaderos políticos o gobernantes hacia esos pensadores.

A lo largo de la historia de la filosofía también ha habido voces que se han levantado contra la idea de Platón de que el poder fáctico debe estar en manos de los filósofos. Hay una sentencia memorable de Kant al respecto, que empieza más o menos así: que los reyes sean filósofos, o que los filósofos se conviertan en gobernantes, es poco probable, pero tampoco deseable, pues la posesión del poder necesariamente corrompe, y el filósofo debería estar prevenido contra ello. Que exista una comunidad en la que los filósofos puedan vivir y en la que la filosofía sea posible, por el contrario, es altamente deseable. En cierto modo se trataba de una declaración de renuncia[26]. Hegel defendía un punto de vista distinto[27], pero *de facto* no son sino la Revolución Francesa y la historia del movimiento marxista los que nos brindan ejemplos donde se apela a filósofos o donde determinadas ideas filosóficas tuvieron influencia en el pensamiento de hombres dedicados a la política, convirtiéndose así en históricamente dominantes. En el contexto de esta larga y en conjunto algo melancólica historia, me ocurrió algo curioso. Ni en el caso de Rousseau ni en el de Marx se podría afirmar que su influencia política pasase inadvertida. En Marx, indudablemente, lo político tiene preferencia absoluta, y también en Rousseau se puede decir que la

presunción de que sus ideas iban a influir en la realidad es una parte consustancial e importante de su pensamiento. En todos ellos la cuestión fundamental era: ¿cuál es la mejor educación?, ¿cuál la mejor organización para el Estado?, ¿cuáles las mejores leyes?, ¿cuál la mejor forma de gobierno? Pero en ninguna de estas filosofías, que se ocupan ante todo de cómo deben convivir los seres humanos, sean éstos filósofos, simples ciudadanos o súbditos, aparece la pregunta acerca de cómo el hombre debe comportarse con respecto a la naturaleza. Desde el esplendor de las culturas mediterráneas de la Antigüedad hasta el umbral de la Modernidad ésta fue una cuestión ajena a la filosofía. Cómo debían comportase los seres humanos entre ellos era objeto de las éticas individuales y llegó a convertirse hasta cierto punto también en objeto de una ética colectiva, esto es, a través de un sentido utilitarista en torno a cuál podía ser la forma de gobierno y de relación social más ventajosa para el hombre.

En mi libro yo también dedico muchos pensamientos a la cuestión de los sistemas políticos[28]. En un punto, empero, mi libro introduce un elemento nuevo en la filosofía política: la tarea de preguntarse cuál de las propuestas ideológicas y de los proyectos programáticos políticos es el mejor para el hombre y para su futuro. En realidad concluí que eso era indiferente y entonces postulé que la cuestión era cuál de ellos ofrecía las mejores opciones para terminar con las nuevas amenazas a las que se enfrenta la sociedad humana: cómo debemos vivir con la naturaleza o cómo la naturaleza puede subsistir a nuestro lado. En mi libro el tema principal no versa sobre las relaciones entre los seres humanos, sino sobre este nuevo horizonte de la reflexión ética. No es que yo lo haya abierto, pues yo no era más que uno de tantos que empezábamos a re-

flexionar sobre ello, pero sucedió que mi libro al parecer fue el primero que formuló la pregunta de una manera explícita y precisa. Una consecuencia de mi examen acerca de los beneficios y oportunidades relativas de los sistemas autoritarios y democráticos, del marxismo y de la economía libre de mercado, del comunismo y del capitalismo, fue que tanto por un lado como por otro fui acusado de interceder por la izquierda o por la derecha. Ante todo me guardaban rencor por atribuir en serio al marxismo la posibilidad de ser un mejor administrador del destino humano, no a la vista de la consumación del "nuevo hombre", sino en un sentido mucho más modesto y defensivo: la salvaguardia del hombre ante una catástrofe. Ése se convirtió en mi criterio, mientras que la utopía o la cuestión del valor intrínseco, que por supuesto Platón así como Kant y cualquier otro filósofo interesado por la política se habían planteado, quedaba en un segundo plano. Con toda certeza Aristóteles era lo suficientemente realista como para, en la discusión sobre las diferentes formas de gobierno, preguntarse cuál podía ser la más duradera o cuál era preferible respecto de otra de acuerdo a este o aquel criterio. Pero entre esos criterios nunca estuvo éste, tan novedoso: qué forma de gobierno, ideología, modelo de sociedad o incluso qué sistema ya existente ofrece las mejores garantías de que vayamos a someternos –en aras de la conservación de la vida amenazada– al doloroso proceso de renunciar a todo lo que tecnológicamente sería posible obtener. En esta medida no me sometí a los criterios propios de la filosofía política, sino que acentué exclusivamente ese criterio externo: ¿qué forma de gobierno ofrece las mejores perspectivas en esta nueva situación? ¡Y dejé abierta la pregunta! Naturalmente que un sistema dictatorial se perfilaba sin más como el más

apto para imponer a los ciudadanos los sacrificios que urge que todos hagamos. Pero al mismo tiempo también poseíamos la experiencia sobre lo que por lo demás podía esperarse y temerse de los sistemas dictatoriales, tanto más cuanto que la cuestión fundamental seguía siendo si aquellos que ostentan el poder perciben correctamente la situación[29]. La nueva tarea de la filosofía se convertía de pronto en una que debían acometer conjuntamente biólogos, físicos y economistas, en consideración al sostenimiento de la morada terrestre. En fin, ése era mi punto de vista, y lo único que de la filosofía política rechazaba radicalmente era el utopismo. Una utopía de la satisfacción del hombre, de la consecución final de una sociedad ideal, no nos la podemos permitir, y encierra en sí un peligro: en primer lugar es un fin arrogante y, en segundo lugar, dadas las circunstancias actuales, puede conducirnos a la perdición, en la medida justamente en que aumenta las expectativas del hombre en lugar de moderarlas. Esto es lo que yo objetaba al "principio de esperanza" de Ernst Bloch[30].

Sobre la repercusión pública de mi libro debo decir que en Alemania consiguió un éxito arrollador, mientras que en América no tuvo ni por asomo tanta resonancia. En parte se debe a que en Alemania hay una predisposición mayor a leer libros filosóficos y a enfocar los temas por mediación filosófica, lo que en un clima pragmático y positivista como el americano es excepcional. Por otra parte la filosofía también suele ocuparse allí de problemas de analítica del lenguaje y teoría del conocimiento, y suele dejar en manos de los científicos de la naturaleza el mundo y sus relaciones. Creo que el siguiente ejemplo lo ilustra bien. Jo Greenbaum, entonces decano de la Graduate Faculty de la New School, me explicó que en una ocasión había pregun-

tado a colegas suyos de la Universidad de Chicago qué pensaban allí de Hannah Arendt y de mi orientación filosófica. Uno de sus interlocutores le dijo que lo que hacíamos no era filosofía, pues la filosofía era una ciencia positiva con un espectro temático perfectamente definido –se refería al análisis del lenguaje y a la lógica formal–, y ninguno de nosotros dos pensaba en este marco. "Filosofía no es", dijo, "es interesante, incluso deseable, deberían existir facultades que se ocuparan de eso. Lo secundo. Pero para empezar habría que encontrarle nombre. Ignoro cómo deberíamos llamarlo. Pero de lo que estoy seguro es de que no es filosofía". Me eché a reír a carcajadas cuando oí eso: ¡Delicioso! ¡De manera que allí había un par de fósiles que practicaban aquello para lo que originariamente se había acuñado precisamente el término "filosofía", es decir, con los pitagóricos, y el contenido originario de la filosofía estaba ahora tan poco de moda que aquellos que la practicaban se habían propuesto la excitante misión de encontrar un término adecuado para lo que nosotros intentábamos! Sin embargo este cómico episodio tiene sin duda un serio contenido simbólico: en América no se cree en la filosofía en el sentido que ésta tiene en Alemania o en Francia. En cualquier caso los filósofos profesionales me tomaron bastante menos en serio allí que en el panorama alemán. Además hay que tener en cuenta que los temas ecológicos, aunque empiezan a discutirse en América, no tienen ni de lejos tanta prioridad como en Europa, y desde luego ninguna en la esfera política.

La experiencia más sorprendente en relación con *El principio de responsabilidad* fue que casi desde el principio las primeras reacciones aprobatorias sobre mi libro procedieron del ámbito político. Fueron políticos como Helmut Schmidt y Hans-Dietrich Genscher los

que enseguida manifestaron su opinión. Un día recibí una llamada desde Bonn preguntando si estaría dispuesto a recibir a Egon Bahr. No tenía ni idea de quién era, pues no seguía la política alemana en ningún sentido. Vino a visitarme y primero habló sobre él durante media hora para presentarse, y supe que mi nombre era utilizado por todos los partidos políticos en los debates parlamentarios y que ni la CDU ni los socialdemócratas querían renunciar a su derecho sobre Hans Jonas. No me importaba si mi libro acabaría o no teniendo consecuencias políticas reales. Pero por lo que respecta a las conversiones de boquilla, una de sus consecuencias singulares fue que de pronto un libro filosófico no fuera discutido sólo entre filósofos y que recibiera aprobación, rechazo o simples cabeceos desaprobatorios en los paraninfos o en las aulas universitarios, sino que estuviera presente en la esfera real y pública. Aquello que toda filosofía debería desear de acuerdo con su propia naturaleza, esto es, conquistar una cierta influencia con planteamientos que son considerados importantes por los filósofos, de manera que tengan eco en la cúspide del poder, a la cual –y en esto coincido incondicionalmente con Kant– nunca deberían pertenecer, se me había concedido de manera por completo inesperada. No contaba lo más mínimo con tal posibilidad[31]. No es que afirme que un pensamiento gane en autoridad por el mero hecho de que se hable de él, pero una cosa está clara: si no se habla de él, difícilmente tendrá influencia. Si, por el contrario, anda en boca de mucha gente, siempre cabe la posibilidad de que consiga tener algún efecto. En esta medida estaba y estoy –más allá de toda consideración sobre la vanidad, que naturalmente resultaría estúpido negar– muy satisfecho de mi "creciente fama", si es que puedo expresarlo así, ya que me infunde la esperanza

de que *El principio de responsabilidad* no fue simplemente un experimento filosófico, sino que tuvo repercusión y quizá ayudó a algunas personas a ser más solícitas a la hora de escuchar mis tesis e integrarlas en sus hábitos mentales normales. Y de este modo se avanza mucho en la causa, a pesar de que yo mismo tenga impresiones escépticas, incluso pesimistas, cuando me pregunto si el sistema, gracias al cual el mundo occidental ha prosperado tanto, está capacitado para vencer las amenazas del futuro. Naturalmente que gozaba de pocas simpatías entre algunos, pues afirmé con rotundidad que sin ataques a la libertad no lo conseguiremos. Sólo para ilustrarlo mediante un ejemplo: no podemos dejar que el número de habitantes del planeta siga creciendo del modo en que lo ha hecho en los últimos siglos y que ahora lo hace a un ritmo estadísticamente inconmensurable. Todo lo contrario, la situación de superpoblación es –desde la perspectiva ecológica– ya ahora una presión demasiado fuerte para la biosfera. Para alcanzar una regulación del crecimiento demográfico me veo obligado a inmiscuir el sistema político en la más privada e íntima de las esferas. ¿¡Si esto no es una restricción de la libertad!? Pero cuando expresas públicamente que en todo caso la democracia y el individualismo no son las formas de gobierno y de vida más ajustadas a las exigencias del presente, en Occidente te conviertes en sospechoso de defender posiciones fascistas y dictatoriales o autoritarias y jerárquicas: el mismísimo Karl Popper me acusó de eso públicamente[32].

XIII
"Todo esto es balbuceo": Auschwitz y la impotencia de Dios

Mi relación con el judaísmo tuvo, desde el momento en que empecé a pensar por mí mismo, ese carácter tan ambiguo que probablemente defina en general la relación de un judío moderno contemporáneo con el legado judío, sobre todo cuando no se limita a abandonarlo y olvidarlo[1]. Me sentía profundamente conmovido por la Biblia y al mismo tiempo no era creyente. Ya no poseía la fe en el Dios personal, el creador del Cielo y de la Tierra, que separó las aguas del mar Rojo y que atronaba desde el Sinaí; sin embargo, consideraba que ciertas partes de la Biblia contenían algo que es extraordinariamente importante para los hombres y a lo que como heredero me seguía sintiendo ligado. Para mí fue decisivo el descubrimiento del *ethos* de los Profetas. Los considero la verdadera personificación del mensaje del judaísmo, que en su proclamación llega incluso al presente, y casi siempre suele hacerlo en contraposición a lo que impera y es válido. De este modo el judaísmo ha contribuido mucho a la conformación de la conciencia religiosa, y eso sí tiene futuro, mientras que sólo de pensar que el fundamentalismo altanero de la nueva ortodoxia pudiera triunfar me siento asqueado. La tradición bíblica, pues, la conocía bien, y también sabía algo sobre el ulterior desarrollo espiritual del judaísmo posbíblico, pero nunca llegué a estudiar en serio el Talmud y lo que sabía acerca de la expansión del pensamiento judío en la larga historia

de la diáspora era más bien exiguo y genérico. El desarrollo filosófico en el judaísmo medieval –en Maimónides, Juda HaLevi, Salomo Ibn Gabirol– ya me resultaba algo más familiar, y luego, naturalmente, la historia del judaísmo moderno: una historia de la emancipación, la asimilación y la apropiación de la cultura moderna, que suponía a su vez que la antigua debía ser rechazada. Mi compromiso con el sionismo me preservó de hacerlo; un sionismo que, en un primer plano, en el sentido de Herzl, era político, pero que para mí incluía la obligación de aferrarme a la tradición judía. De ahí que para mí resultase normal que circuncidaran a mi hijo. Tampoco dudé jamás de que mis hijos debían crecer con la conciencia de ser judíos, y que a ser posible debían conocer algo de esa herencia.

Hasta qué punto la pertenencia al judaísmo va ligada a una determinada concepción del mundo, siempre ha sido algo que yo mismo no he tenido muy claro. Por una parte me informé sobre todo aquello que las ciencias naturales podían decir del mundo, por otra parte cada vez me sentía más imbuido por el carácter vinculante que representó el destino de los judíos. Pero ambas cosas coexistían. El *Schma' jisrael*, el "Escucha Israel", siempre tuvo para mí una fuerza mágica. Todavía me acuerdo de un diálogo interconfesional en Nueva York, en el que se analizaba la "teología de la muerte de Dios", tan discutida entonces en el protestantismo americano[2], y yo dije: "Cuando oigo recitar el *Schma'*, todavía siento escalofríos". No sabría decir, sin embargo, con quién me sentía yo obligado. La indicación personal "el Dios de nuestros padres" ya no me era posible comprenderla correctamente; la remisión a la fe de nuestros antepasados en el fondo no basta. Tenía que ver más con el fundamento de la cosa misma: siempre he considerado que en la historia del

judaísmo hay algo peculiar, enigmático, misterioso y vinculante, del mismo modo que en la pertinencia azarosa a ese contexto de Hans Jonas, nacido en el año 1903 en un ciudad industrial a orillas del Rin. Eso es algo bastante más profundo y decisivo que mi compromiso con el sionismo. Puedo plantearme la posibilidad de revisar mi sionismo, pero renegar realmente del *brit* –de la alianza entre Dios e Israel– me resulta impensable, aun cuando la imagen del socio divino de esa alianza haya quedado para mí completamente desdibujada entre la niebla. Hay un misterio que nos une con algo que está más allá de todos los menesteres seculares, privados y personales que ejecutamos espiritual y conscientemente.

Ese vínculo, por cierto, también lo sentía Hannah Arendt, que, en una ocasión en la que hablamos de esto, me dijo: "Curioso. No puedo imaginarme un mundo sin judíos. Naturalmente que si somos judíos vamos a seguir siéndolo para siempre". El ser-judío como carácter *indelibilis* del que ninguno de nosotros quiere desprenderse. Tenía grandes dudas de que el Estado de Israel fuera a sobrevivir, pero conmigo se expresó una vez con palabras que al parecer había pronunciado David Ben Gurion: "Incluso si todo esto que hemos construido acaba fracasando –y creo que está seriamente en peligro–, estoy convencida de que la existencia ulterior del judaísmo a través de lo que allí sucede está asegurada para los próximos mil años". Lo citaba aprobando con la cabeza y añadía: "Un pueblo con una memoria como ésta". De manera que se contaba entre los nuestros[3]. Y un día tuvimos una conversación en su casa que se me ha quedado grabada. Lore y yo pasamos una velada con ella, también estaban Mary McCarthy y una amiga suya que vivía en Roma y era, como no tardó en decirnos, católica

practicante. Parecía vivamente interesada en mi persona y me desafió con la pregunta: "¿Cree usted en Dios?". Tan directamente nadie me lo había planteado, ¡y una persona casi desconocida! Primero la miré algo desconcertado, pero entonces lo medité y dije –para mi propia sorpresa–: "¡Sí!". Hannah se estremeció, todavía recuerdo que casi me miró espantada. "¿De verdad?". Y contesté: "Sí. En definitiva, sí. Más allá de lo que eso pueda significar, creo que la respuesta 'sí' se ajusta más a la verdad que un 'no'". Poco después, a solas con Hannah, volvimos a hablar de Dios, y ella me dijo: "Nunca he dudado de la existencia de un Dios personal". A lo que dije: "Pero Hannah, ¡nunca lo hubiera imaginado! Y ahora sí que no entiendo por qué te quedaste tan extrañada la otra noche". Y ella contestó: "Estaba conmovida por el hecho de escucharlo de tus labios, pues jamás lo habría creído". De manera que ambos nos habíamos sorprendido mutuamente con aquella confesión.

Un día me encargaron un trabajo que me obligaría a expresarme en términos casi teológicos. En 1961 recibí una invitación de la School of Divinity de la Universidad de Harvard para pronunciar la Ingersoll Lecture, un ciclo de conferencias muy famoso, en el que una vez al año alguien –fuera desde el aspecto histórico, teológico o filosófico– era invitado a hablar sobre el tema de la inmortalidad. Paul Tillich, Alfred North Whitehead y otras personalidades conocidas también habían participado, y haber sido invitado suponía un gran honor. Parece claro que la cuestión de la inmortalidad está íntimamente relacionada con la cuestión de Dios. De manera que me senté y escribí un texto en el que, para empezar, expresaba la perplejidad filosófica que me imbuía, no sólo a mí, a la hora de acometer este tema, y recurrí entonces a un instrumento de la re-

flexión y la exposición que Platón nos había enseñado: el mito. Sobre ciertas cosas, según Platón, el *logos* no puede manifestarse, mientras que el mito puede referirse a ellas metafóricamente. En lo tocante al mito como instrumento, tenía cierta preparación gracias a mi experiencia con el mito gnóstico. A través de él me había familiarizado con la posibilidad de poder expresar una verdad que no es revelable de manera inmediata. Y fue a raíz de esa ponencia como relaté por vez primera el mito de un Dios que, a partir de la Creación, se despojó de su propio poder y que ahora se encuentra en el curso del mundo, la doctrina de un Dios que en el experimento de la creación del mundo renuncia a su propia omnipotencia, abandonándose en ese instante en manos de un mundo en devenir, de tal modo que la aventura de ese mundo puede terminar con el enriquecimiento del ser de Dios, pero también puede fracasar. Afronté, pues, la cuestión de la inmortalidad a partir de la construcción teológica de un Dios que voluntariamente ha devenido impotente y que espera que el mundo esté a la altura de tan alto riesgo y asuma la responsabilidad también por Su destino y el de Su creación. "Aunque no nos aguarde la vida eterna", así rezaba la conclusión, "una eterna segunda venida del *hic* puede hacernos acariciar la inmortalidad, mientras en nuestro corto lapso de tiempo nos cuidemos de las amenazadas aspiraciones mortales y auxiliemos al Dios inmortal que sufre"[4]. Rudolf Bultmann, por cierto, se quedó fascinado con el texto[5], y Hugo Bergman me escribió en una carta entusiasta: "Una lástima que eso no se dijera en hebreo".

Ya en mi Ingersoll Lecture hice una alusión a Auschwitz, señalando que Dios mismo se sintió herido por aquellos acontecimientos, que a causa del asesinato perpetrado contra el judaísmo europeo "había llanto

en las alturas por la devastación y la profanación de la imagen del hombre"[6]. Hasta mucho más tarde, en 1984, cuando me fue otorgado el Premio Leopold Lucas de la Universidad de Tubinga, no retomé en mi ensayo "El concepto de Dios después de Auschwitz" el mito inventado por mí y su relación con la Shoah[7]. Tengo que decir que en tales "desenfrenos", en los que abandoné el suelo lícito de la filosofía, casi siempre tenía a Lore en mi contra, pues se sentía mal ante el pensamiento de que yo me aventurase en ese terreno totalmente incontrolable de la especulación teológica. Consideraba que manifestarse públicamente en un ámbito en el que nadie podía presentar una contraprueba era ilegítimo y hasta cierto punto irresponsable. Ya en tiempos de la Ingersoll Lecture, Lore se había aliado con nuestro amigo Adolph Lowe para persuadirme de que en la discusión acerca del concepto de inmortalidad no incluyese la alusión a Auschwitz. Cuando escogí el tema de un modo programático, aquello la intranquilizó, pues pensaba que sobre eso se podía reflexionar en privado, pero no públicamente. ¡Y, *de hecho*, no es la misión de un filósofo! De ahí que en mi ponencia dejase abierta la cuestión de si aquello era adecuado para un filósofo. Los cientos de oyentes congregados en el aula de Tubinga estaban, como pude sentir en el decurso de la conferencia, como turbados, pero el colega que me había propuesto para el premio, un joven filósofo muy dotado llamado Rüdiger Bubner, estaba casi ofendido y le dijo a mi esposa: "No me esperaba algo así. No. En eso no había pensado". Me había propuesto como filósofo, ¡y de pronto me pongo a desarrollar ese concepto de Dios! Y todavía me acuerdo de que el propio Bubner, uno o dos años después, durante una conferencia sobre antropología filosófica que pronuncié en Salzburgo[8], se acercó a mi es-

posa y le dijo: "¡Ha sido una buena conferencia!". A lo que ella respondió: "Quiere decir en comparación con la de Tubinga, ¿verdad?".

A causa de mi confesión pública de Tubinga me negué la oportunidad de desestimar la pregunta "¿qué opinas sobre Dios?". Ahora debía dar cuenta de ello porque había sido tan imprudente como para conciliar la íntima necesidad de creer en un Dios o en algo divino en el mundo, con mi entendimiento y convencimiento filosóficos. Del mismo modo que terminaba mi conferencia con la frase: "Damas y caballeros, todo esto es balbuceo", más tarde, cuando me incitaban a defender mi posición, siempre respondía: "No quiero convencer a nadie ni defender una teoría teológica que se supone que debería llevar a sus últimas consecuencias". Ni siquiera estoy seguro de que yo mismo esté persuadido. Pero éste es el modesto máximo que puedo aceptar en lo tocante a lo divino –que antes lo había iluminado todo y en lo que ahora resulta cada vez más difícil creer– en conexión con el estado general de las cosas, incluido mi saber científico sobre el mundo, el universo y la vida sobre la Tierra. Aun así estoy plenamente convencido de que el ateísmo puro es falso, que más allá de esto hay algo que quizá ya sólo seamos capaces de articular mediante metáforas, pero sin lo cual el alcance total del ser sería incomprensible. Aunque me parece que una metafísica filosófica no puede desarrollar directamente un concepto de divinidad, ya que ese camino está vedado desde la crítica kantiana de la razón –de ahí mi vuelta al mito–, creo que no está prohibido que una metafísica racional o filosófica haga "conjeturas" sobre lo que de divino hay en el mundo[9]. Todo lo contrario, me parece que una doctrina filosófica del ser debe, al menos, dejar abierto un ámbito para lo divino. Se trata de un inten-

to algo problemático para el que nunca establecí una pretensión de verdad y que desde mi punto de vista posee validez en la medida en que no desmiente algo que en una época fue tan decisivo para la historia de la Humanidad y en lo que, para expresarlo en palabras de los profetas, la inspiración emanaba de una fuente que es más que meros mundo y naturaleza. El mito intenta, pues, desarrollar un concepto de Dios con el que sea posible soportar aquello que, de lo contrario, resultaría insoportable.

También sin Auschwitz habría salido así mi reflexión sobre el concepto de Dios, pero probablemente habrían faltado la perentoriedad y el rigor que ha experimentado la cuestión de la compatibilidad de la fe en Dios con el acontecimiento de la Shoah. A Bultmann le preocupó siempre cómo era posible conjugar la fe en Dios con los hallazgos de las modernas ciencias naturales, y en mi discurso conmemorativo a raíz de su muerte intenté mostrar posibles caminos para ello. Yo tampoco aceptaba que se pudiera hablar de una intervención divina inmediata en el sentido de un milagro, pero una mediación a través del alma me parecía razonable: la voz de Dios en los Profetas –"Así me habló el Señor"– podía conmover las almas, y esa es la única forma de injerencia divina en el mundo que es compatible con la estricta explicación científica de la evolución material de las cosas[10]. En general hay que evitar identificar ciertos acontecimientos mundanos con el dedo de Dios. Un ejemplo: recuerdo que un gran buque de pasajeros italiano se hundió cerca de la costa americana. Una mujer me contó la historia de un amigo suyo que aquella noche no había podido conciliar el sueño y que había salido a cubierta, lo que le salvó. Si se hubiera quedado en su camarote, se habría ahogado como los demás. Me preguntó: "¿No podría-

mos considerarlo intercesión divina?". Entonces yo puntualicé: "¿Y los demás se han ahogado por esa misma intervención de Dios?". Tenemos que estar prevenidos de no percibir acontecimientos que nos parecen una salvación milagrosa en una situación de máxima dificultad como un acto divino. Otra cosa es la tesis según la cual Dios puede hacerse oír en el mundo. Es algo muy distinto que mover el mundo. Eso sólo pueden hacerlo las personas, que son organismos físicos y capaces de poner en movimiento las cosas que hay en el mundo. Dios sólo puede influir en el mundo por mediación del espíritu humano. A través de su espíritu Dios puede restaurar su poder, del mismo modo que puede fracasar a causa de las faltas del hombre. No estoy diciendo que Dios sea escuchado por las almas y que los profetas iluminados por Él triunfen; después de Auschwitz, éste es un problema de compatibilidad mucho más inquietante que el que preocupaba a Bultmann. Pero en principio existe esa puerta de entrada a través de la cual lo supramundano incide en lo mundano, y es la única forma de causalidad que yo atribuyo a Dios. Si nos centramos exclusivamente en la historia de los Profetas, vemos que influir en el mundo de este modo no es algo despreciable. Naturalmente que sé que personas como mi viejo amigo Günther Anders, el ateo, consideran que después de Auschwitz es incluso obsceno hablar siquiera de la existencia de Dios[11]. Pero incluso admitió, en una carta dirigida a mí, que mis especulaciones de algún modo le habían cautivado. Probablemente sea el único camino que nos queda para expresarnos sobre este tipo de cosas: insinuándolas, sin pretensión de verdad, pero sin renunciar a dar cabida en el engranaje del mundo a lo supramundano. Porque me parece que el espíritu humano es una prueba de que en la inmanencia mundana está presente lo trascendente.

XIV
Cartas formativas a Lore Jonas

I

30 de enero de 1944
[Nº 35]

Tu "espíritu filosóficamente no instruido" ha formulado una objeción filosófica muy sólida. Rechazas la premisa según la cual el mundo es el que reclama al ser humano que vele por él, lo proyecte, confiriéndole así una nueva existencia. Te debe de parecer que esa exigencia es un postulado del ser humano por sí mismo en lo concerniente a su relación con el mundo: una exigencia de la que *él* inviste al mundo y que desde aquél le retorna; hasta cierto punto, como tú lo expresas, una "doble proyección". En sí mismo considerado, es totalmente correcto, y no dudaría en tomarlo como descripción de la vertiente humana de los hechos, de no ser opuesto como alternativa al otro razonamiento. En ese sentido excluyente tu interpretación se basa en el presupuesto común, que en los últimos siglos se ha convertido en uno de los hábitos mentales de la filosofía, de que algo así como una "exigencia" sólo es posible que emane del yo humano. Eso va más allá de la descripción inmanente del fenómeno humano y plantea la cuestión ontológica de lo humano en el contexto del ser global del mundo. Al respecto la apreciación siguiente:

El idealismo, que todo lo vincula a la conciencia y convierte al sujeto en fundamento del mundo, al menos en la medida en que le confiere sentido, ya no me parece desde hace tiempo que sea definitiva. La realidad del mundo, si no nos dejamos arrastrar por el dualismo, atribuye a la materia la tarea de engendrar desde sí la vida en su sucesión ascendente, la actividad de los sentidos, el hombre y con ello también la intencionalidad de su conciencia sobre él –el mundo– mismo. Esa progresión ascensional de la vida hasta el hombre se puede leer con exactitud en los grados de claridad del mundo, en la creciente percepción del mundo y, finalmente, en la más libre y por tanto más fiel y completa objetivación. En ese proceso la "proyección" del mundo se vuelve cada vez más acabada, empezando por la más oscura percepción sensorial en algún lugar del vil reino animal, sí, en la estimulación más primitiva, en la que ya están presentes el mundo y el objeto, lo que supone volverse subjetivo. Este proceso tan consecuente, y que se pone a prueba cada vez en mayor grado, no puede de ninguna manera tener lugar ciegamente en el sentido de ser el resultado de la permutación mecánica de los elementos materiales que engendran de sí los diferentes sustratos y, como subproducto azaroso, los fenómenos subjetivos a ellos asociados. Más aún, si la materia se organizó así y en esta dirección, esa posibilidad se le puede atribuir primariamente e incorporarla al concepto de sustancia del mundo, del mismo modo que la primigenia causalidad dinámica (teleológica) que opera en todo el proceso se puede atribuir al concepto de una causalidad del mundo. Esto transforma toda la ontología. Si la sustancia *se* ha organizado en esta dirección, no se puede eludir la conclusión de que se organizó *con* esta dirección: es decir, que la "posibilidad" es un atributo

positivo pero activo en sí mismo; o sea, que en él estaban comprendidos la vida, la sensación, la percepción, el pensamiento; es decir, que en la objetivación acometida por el hombre se cumple una tendencia originaria sita en la materia; es decir –dado que el hombre es su propio producto–, que ella misma se realiza de este modo. Empiezas a ver, un poco, que sí tiene sentido (y que no es mero antropomorfismo) decir que el mundo exige al hombre... Pero el argumento requiere ser esencialmente completado para poder justificar la noción de exigencia, tanto más si queremos otorgar una posibilidad a las de consumación o realización. Pero volvamos al principio.

[Continuará]

II

25 de febrero de 1944

[Nº 40]

El infusorio que entra en contacto con otro cuerpo no sólo es afectado mecánicamente por ese otro cuerpo, sino también en el sentido de la sensación, y en consecuencia su reacción no es física, sino biológica o del comportamiento. Toda interacción externa (mecánica) entre cuerpos o fuerzas que allí se dé es superada por principio. En la sensación está presente también ese algo afectante. Con ello se le abre un resquicio del horizonte de una nueva existencia que alborea en el reflejo subjetivo, en la experiencia del contacto. Del mismo modo, el afectado se percibe a sí mismo en el estímulo. En el estímulo y en la reacción, afanándose o huyendo, aceptando o repeliendo, su mismidad se activa puntualmente frente a la esfera de lo que le es extraño.

Con ello irrumpe ya en germen la polaridad que caracteriza a la vida. El presupuesto de estos fenómenos es que la sustancia viva, el organismo o el óvulo más pequeño, se aísle originariamente frente al mundo o contra él, y se vuelva autónomo respecto de la materia que lo envuelve. El aislamiento se muestra en el hecho de que lo vivo, aunque es en sí mismo parte del mundo, percibe el mundo como lo otro, lo externo, yendo desde fuera a su encuentro o huyendo de allí, en la confrontación singular entre cuerpos extraños (promoviéndola o menoscabándola como tal), en esa totalidad que tiene como horizonte el mundo exterior, que sólo entra en consideración por el arrollador interés en el propio proceso vital, que debe afirmarse en él y que es constitutivamente egoísta. Pero esto no es más que el fenómeno de un fundamento elemental en el que a fin de cuentas todas las características ulteriores de la vida descansan, y cuya irrupción en el cosmos señala una revolución ontológica, que sólo se repetiría con la llegada del espíritu: se trata del hecho innegable de la libertad frente a la materia.

El ser viviente, que está aquí como un aglomerado determinado de materia, no es idéntico a la materia de la que está hecho, ni está ligado a su identidad, sino que es una forma organizada que se tiene a sí misma como objeto, y que es independiente de su consistencia material en la medida en que la cambia constantemente, pues es sólo a través de este intercambio como conserva su propia identidad. Con este maravilloso estado de cosas se introdujo un principio sin parangón en el mundo físico de la mera materia.

Éste es el ser de la identidad en sí misma, simple, inmediata. Cualquier partícula de materia diferenciada en su posición espacio-temporal es lo que es, de un modo absoluto y sin su concurso, en la autoidentidad

vacía de la categoría sustancia: su duración es mera perseverancia; su mismidad, una función de la continuidad de las dimensiones del espacio y del tiempo; su forma, un accidente, y totalmente subsidiaria de la materia, esto es, sin realidad propia. Es éste y no aquél, porque éste está aquí ahora y aquél, allí ahora; sigue siendo éste, es decir que sigue siendo el mismo en un momento temporal posterior, porque entre su lugar actual y el ulterior media la sucesión continua de todas las posiciones intermedias, que hasta cierto punto conduce de una a la siguiente y no deja escapar ni un solo instante de su progresión. La discontinuidad de los procesos subatómicos, según las enseñanzas de la física moderna, no sólo cancela la identificabilidad de los sustratos respectivos en un sentido técnico, sino que los sitúa allende el ámbito de validez del concepto de identidad en la medida en que no cumple la condición de su aplicabilidad a lo inerte: la continuidad de la forma de la extensión en la que tienen lugar las transformaciones. Las partículas de materia no tienen otro que este principio externo de la identidad, que los *principia individuationis* (espacio y tiempo) pueden concederle o negarle. Eso significa que en la materia tanto la identidad como la individuación tienen un carácter externo que hay que suscribir a las unidades del conjunto del mundo físico, del que constituyen sus partes, y que están determinadas por éste.

La identidad del ser vivo, en cambio, consiste en su propia actividad incesante, resultado de la autoconstitución y autorrenovación de su forma, que se van originando progresivamente mediante la actividad.

Su existencia es función y no sustancia; su duración es acontecimiento y no precisamente perseverancia, mientras que la mera perseverancia es abandonada una y otra vez en el proceso de su autogeneración. Si

se torna simple perseverancia, deja de ser. La identidad fija, material, de la partícula, se opone a la identidad dinámica, funcional de lo vivo. Acontecer al que la identidad fija está subyugada (a lo que le pasa), y que es el único elemento propio de lo dinámico.

Si, por tanto, la existencia de lo viviente no es algo dado, como sí lo es la de la materia, sino que en cada instante es resultado de su propia generación, desde el punto de vista de su existencia corporal es en cada sección temporal un producto concreto de ella y, por lo tanto, como una cosa entre las cosas: su ser, empero, no es ese estar presente del producto que es en cada circunstancia, sino sólo aquello que permanentemente se está generando a sí mismo y no es nada fuera de su ejecución, y, en consecuencia, totalmente entregado y puesto sobre sí, y que se hunde en el ser-en-sí o en la indiferencia del sustrato, del mero estar presente, cuando esa ejecución se detiene.

El ser como ejecución requiere un centro, desde el cual se realiza, y una multiplicidad en la que, y un límite hasta el cual, construye su unidad hacia el exterior (su diferencia con respecto al mundo) y en el seno del cual todos –una cantidad finita– y cada uno según su función parcial, son portadores de un desarrollo. Con esta división elemental (en núcleo celular, protoplasma y membrana celular), tenemos el principio del organismo. Con él queda cancelada la mera contigüidad de partículas de masa y sustituida por la diferencia de la forma orgánica, que funda en la indiferencia restante de las primeras un nivel completamente nuevo del ser, con categorías de unidad y de transformación propias. Sin que la identidad fijada de los sustratos como tal varíe, como parte de la sustancia viva del organismo, en sus agrupaciones está sometida a un principio constitutivo que opera con ella según las leyes de

la identidad dinámica al servicio de la forma más elevada. Ésta es, como producto, forma orgánica y, según su ser, forma organizativa.

Forma, pues –y me refiero a la forma autónoma, real por sí misma–, es un carácter esencial de la vida. Con ello irrumpe, por vez primera en el reino del ser, la distinción entre materia y forma, que respecto a la muerte es una abstracción, como distinción real. Y ello con una inversión total de la relación ontológica: la forma se ha convertido en esencia y la materia, en accidente. Expresado ontológicamente: en la configuración orgánica, el elemento orgánico deja de ser la sustancia (que sigue estando en su propio estrato) y pasa a ser sólo sustrato.

La autonomía de la forma viva se muestra en primer término en el hecho de que no recibe su contenido material de una sola vez ni para siempre, sino que lo intercambia con el mundo en un constante tomar y eliminar, durante el que sigue siendo la misma. Esto significa que su contenido material es eventual, y esa eventualidad es su propia función. Visto desde la identidad fija de la materia, la forma viva es sólo un punto de transición de la materia que lo atraviesa según sus propias leyes y cuya unidad aparente no es más que estado configurativo de su diversidad. No obstante, desde la perspectiva de la vida como un nuevo nivel categorial, la forma es lo real en la relación: no deja, impávida, que la materia del mundo fluya a través de ella, sino que es la forma la que activamente la atrae hacia sí o la expulsa y se genera a partir de ella. En lo inerte la forma no es más que un estado cambiante de la materia permanente. En lo viviente la forma activa es organizativa, mientras que los contenidos materiales son estados mudables de su ser permanentemente idéntico; la variedad de los mis-

mos es el ámbito de acción de su unidad; y en lugar de que la forma viva sea punto de paso de la materia, lo correcto es afirmar que la sucesión de los contenidos materiales, que la configuran sucesivamente, son fases transitorias en el proceso del ser de la forma.

En el universo material, en su historia inconmensurable, muda, cuantitativa e indiferente, que es una historia de átomos y sus conexiones, la vida también es naturalmente un "estado" de la materia, y además un estado muy efímero: pero precisamente un estado paradójico, en el que la materia se convierte en estado de algo otro que está fundado en ella –la forma viva– y que da pie a una esfera cualitativa, a la que somete su ser cuantitativo; en resumen, un estado en que se trasciende a sí misma. El hecho de que el ser indiferente de la materia la produzca desde su seno demuestra que hay principios ocultos en él que no podemos asociar con su concepto, pero que debemos incluir en su interpretación profundizada.

La autonomía de la forma no significa un ser separado: la eventual unidad concreta de materia y forma, que es en realidad un carácter incancelable en el mundo, pervive también aquí, esto es, en la coincidencia de la forma con la base material en cada instante. El organismo es siempre, es decir, cada vez, la forma de una determinada diversidad material. Pero mientras en el reino de la materia, como he dicho, la separación de ambas y el autoponerse de la forma es una abstracción de la sustancia surgida del ser accidental de la forma, en el plano ontológico de la vida, por el contrario, la diferencia de ambos es lo concreto, y su identificación eventual, que puede tener lugar de hecho en la sección de cualquier instante, relacionada con la totalidad vital de la forma, sólo es una abstracción, pues la intersección puntual misma en el transcurso de la exis-

tencia es para lo vivo una mera abstracción: la verdad de su forma está en la sucesión de su materialidad instantánea, que convierte en *su* duración, y sólo ésta es la concreción de su unidad, no como atributo lógico, sino como consumación productiva. Mientras que el momento actual de una totalidad material –todo momento actual– la consume por completo y, como referencia teórica, puede ser sustituida por cualquier otra, la intersección actual materialmente todavía incompleta se lo da todo a un organismo excepto lo propio, la vida, cuya forma sólo puede hallarse en lo temporal y en su integridad funcional. La temporalidad, no el espacio simultáneo, es el medio de la totalidad formal de lo vivo; y esa temporalidad no es la exclusión mutua indiferente que es el tiempo para el movimiento de la materia, para la sucesión de sus estados, sino el elemento cualitativo de la manifestación de la forma vida; por así decir, el instrumento de la conexión de su unidad con la multiplicidad de sus sustratos; una conexión que en su progresión dinámica es precisamente vida.

De manera que resulta tan erróneo, partiendo de la abstractabilidad de la forma material de la materia, caer en su hipóstasis como ser en sí, es decir, olvidar su falta de autonomía elemental y convertir los momentos abstractos en entidades concretas (un malentendido ontológico que está en la raíz de muchas filosofías); como lo contrario: entender la coincidencia eventual de la forma *viva* con su sustrato como identidad. La autoidentidad, empero, que en el ser muerto es un mero atributo lógico, cuya formulación no es más que una tautología, en el vivo es un carácter de contenido ontológicamente valioso, siempre productivo en la función propia frente a la alteridad material.

Si juntamos las estructuras que hemos descrito hasta aquí y distinguimos la inversión detectada de las

relaciones ontológicas respecto de aquellas de la sustancia en general, al menos en su forma dada, como materia, a cuyo ámbito también pertenece de hecho, *con* esta inversión, la vida, estamos legitimados a hablar de una revolución ontológica que se ha producido a raíz de la irrupción de esa nueva forma material del ser, la "vida", en la historia de la materia. El principio de esa revolución es la independización de la "forma" dentro de la materia, la posibilidad de una autonomía específica de la forma, imposible según todas las concepciones materiales del mundo –la descripción de cuyos rasgos esenciales, recursos y variedades es cosa de la biología–, y el desarrollo y progresión de esa autonomía es el principio de toda génesis de la vida, que en su decurso propició otras revoluciones, siendo cada una de ellas un nuevo paso en la dirección marcada.

Emancipación de la forma de la identidad inmediata propia de la materia, emancipación de la autoidentidad fija de la materia, realidad dinámica propia de la forma en la materia y frente a la materia: un principio de la *libertad* resplandece por vez primera en el constreñimiento atroz, en la autorreclusión del mundo físico, en la agitación ciega de la sustancia orgánica inmemorial, una libertad que es ajena a los planetas, los astros y los átomos, y cuya expresión original es el metabolismo.

[Continuará]

III

31 de marzo de 1944
[Nº 52]

Con motivo de nuestro primer medio año de casados, amor mío. ¡Que los siguientes sean igual de dichosos!

En el concepto de libertad encontramos un concepto guía para la interpretación de la vida. El misterio de la existencia como tal nos está vedado, con lo cual seguirá siendo una conjetura –en mi opinión, una hipótesis fuerte– que el principio que funda el paso de la sustancia inerte a la viva tenga una tendencia tan marcada hacia las profundidades del ser mismo. Ciertamente, sin embargo, el concepto es oportuno ya en la descripción de las estructuras vivas más elementales[1]. En este sentido descriptivo, la "libertad" es una característica esencial de la vida en cuanto a tal, así como, ya lo he señalado, el principio continuo –al menos el resultado correspondiente– de su progreso hacia estratos más altos, en los que cada vez se construye libertad sobre libertad, una mayor sobre una inferior, una más rica sobre una más simple: en los términos del concepto de libertad es posible interpretar el desarrollo integral de un modo convincente (de lo que más adelante habrá que presentar algunas pruebas). La polaridad en que se funda esta libertad en la constelación originaria de la vida es, como se ha dicho, la forma y la materia (que más tarde es superada por nuevas polaridades), y su operación perfecta consiste, al principio, en el metabolismo.

Sin embargo se percibe de inmediato que esta libertad es dialéctica y que posee constitutivamente su otra cara de la moneda. Ya apuntamos que la autonomía de la forma no significa ser desligado, que su no-identidad con el sustrato no supone inmaterialidad (algo imposible de encontrar en toda esta escala fundacional, en la que se trata de distintos grados de libertad funcional en la sustancia del mundo, pues la base más baja, por mucho que se supere, sigue siendo siempre base). La forma viva, de existencia temporal, es una y

otra vez materialmente concreta, pero no puede permanecer en esa concreción, es decir, en la coincidencia con esa determinada suma de materiales. No puede, pues su "libertad" es su necesidad, el "puede" un "debe", y su cumplimiento, modo privativo de su "es": el metabolismo, por tanto, es la oportunidad que le confiere primacía soberana en el mundo de la materia, así como su imperativa exigencia. Ésta es la antinomia de la libertad de la vida en su raíz y en su forma más elemental. Repetimos: la libertad que se manifiesta en la forma vida es la necesidad de intercambiar su materia, de metabolizar; "puede", pero en la medida en que la es, no puede no intercambiarla; para ser, debe consumar su poder, pues éste es su ser. Una libertad de acción, pero no de omisión.

Pero, para poder intercambiar su materia, debe poseer materia, buscarla, alcanzarla. La existencia de la forma viva exige contacto incesante con materia nueva, que no se da en ella, sino que descansa en el mundo exterior. De manera que, en cierto modo, está ligada al mundo y remitida a él. Necesariamente remitida al mundo, se gira hacia él; girada (abiertamente contra él), se aplica a él; aplicada a él, está preparada para el encuentro; dispuesta para el encuentro, es capaz de experimentar; en el activo cuidado de su ser, en primer lugar en la espontaneidad del abastecimiento de materia, genera de sí constantemente contacto, actualizando la posibilidad de la experiencia; experimentando, "tiene mundo". El tener-mundo, es decir, la trascendencia de la vida, en la que necesariamente se excede a sí misma y expande su ser en un horizonte, tendencialmente se da ya en su necesidad orgánica de materia, que por su parte se basa en aquella libertad formativa respecto de la materia. La dialéctica del hecho vital conduce, pues, de la positividad fundamen-

tal de la libertad ontológica (forma-materia) a la negatividad de la necesidad biológica (metabolismo) y, por encima de ella, a una superior que fusiona a ambas, la positividad de la trascendencia, en la que la libertad domina sobre la necesidad y la cancela en el patrimonio del mundo.

Quedémonos por ahora en el momento de la necesidad, que es propio de la vida y cuyo carácter es tan particular como el de la libertad que lo complementa. La dependencia con respecto a la materia externa, el reverso de la libertad ontológica de la vida, es un fenómeno nuevo tan poco desdeñable del ser físico como esa misma libertad. La materia en sí no la conoce. La entidad material individual, sin embargo, consiste en su simple autoidentidad y en su ser suficiente. Que sea y lo que es, parece ser una función de la totalidad material, que condiciona a cada una como parte de la totalidad cósmica, de ahí que su capacidad de aislarse sea una abstracción provisional: pero en el interior de esa condicionalidad universal, su existencia particular es autosatisfactoria, y autosuficiente en toda actividad de intercambio de esta materia, siempre diversa y extraña con su vecindad. La necesidad de la vida, por el contrario, va más allá de la propia constitución material y se remite a lo extraño como potencialmente propio, y a lo propio como aquello que se apropia potencialmente de lo extraño sólo de un modo condicionado. En este autotrascenderse a través de la necesidad, se funda la trascendencia esencial de toda vida, que en los estratos más elevados abre a la mismidad un mundo cada vez más amplio. La dependencia remite al campo de su posible satisfacción y funda así la intencionalidad como un carácter esencial de toda vida. Sobre el análisis de esa trascendencia volveremos más tarde.

En adelante veremos las antinomias que se encierran en la dialéctica de la libertad de la vida como una relación de forma y materia, y que convierten la vida en un ser profundamente paradójico. Resumámoslas como sigue:

Con la emancipación de la forma se da a la vez la menesterosidad constitutiva de la vida, formando con ella una unión indivisible. La libertad en relación con la materia, que se realiza en el ser metabolizante de la forma, significa *ipso facto* dependencia de la materia; y eso en función de la dinámica metabólica de la forma que, por otra parte, es justamente el índice de su libertad ontológica. La no-identidad con la materia propia –desde el lado positivo, diferenciación de la forma que existe por sí misma; desde el negativo, insuficiencia de toda materialidad simultánea de la misma– permite a la vida coincidir con mayor cantidad de materia en el tiempo: no disminuye, sino que incrementa en el cómputo total la materialidad de la forma que como tal deja de estar ligada a la ecuación material para "convertirse en libre". Expulsada de la seguridad (de la evidencia) de la identidad física y precipitada en la proeza de la diferenciación y la libertad, la forma de vida está por encima de la materia y, al mismo tiempo, expuesta a ella. A causa de esta salida, por la que se sacrifica la integridad simultánea en aras de la realización sucesiva, la relación con la materia deviene transitoria, o sea, accidental en cada ocasión, pero no por ello menos perentoria ni extensiva: multiplicándose en el tiempo a través de la sucesión de materializaciones; expandida a cada instante a través del horizonte potencial correspondiente a la materia actual del que está necesitada; intensificada en la calidad por el paso del haber indiferente al tener que conseguir. Todos los verdaderos caracteres de la vida son asimismo ambivalen-

tes, independientemente de en qué conceptos explicitemos el hecho constitutivo y qué aspecto destaquemos de él. La autonomía con respecto a la naturaleza, conquistada y afirmada en la causalidad intrínseca del organismo, de una autonomía extramecánica, tiene, pues, su contraprestación exacta en la dependencia existencial con respecto de ella, una dependencia que es ajena al ser estable de la mera materia. Otra vez: la cerrazón de la totalidad de las funciones hacia adentro es correlativamente, en la consumación de la funcionalidad, apertura hacia el mundo. La mismidad de la vida individual se contrapone a todo lo restante como mundo exterior o extraño, pero la contraposición se actualiza mediante la "trascendencia" (que se basa en ella y da cumplimiento a la relación de lo opuesto con la mismidad), tal que admisión de lo externo –*qua* externo– en lo interno, o el ser fuera de sí de lo interno que hay en lo externo. La unidad viva, en su condición de individuo, está separada del contexto del mundo, pero precisamente la individuación significa riqueza de contacto con la diversidad del otro, en una proporcionalidad directa: cuanto más firme es la individualidad, más y en idéntica proporción crece el radio de sus posibles contactos en extensión y diversidad; es decir, que cuanto más centralizado y puntual es el yo viviente, mayor es su periferia, y, viceversa, cuanto más incrustado en la naturaleza, más indeterminado en su diferencia y más confuso en su centralidad, menor será su periferia de contacto con el mundo. La vida tiene, por principio, distancia respecto al mundo, de cuya homogeneidad la forma se singulariza, retrotrayéndola a su peculiaridad: y es esa distancia la que hace posible la afinidad con el mundo, que se enraiza en las relaciones reales necesarias que se han descrito, pero que no se oculta con ellas, sino que puede excederlas hasta la universalidad.

Finalmente está la caducidad de esa existencia, que es el reverso directo de la soberanía de su autofundación: la identidad que se construye a sí misma, porque es el producto funcional de cada instante y no un estado permanente, es de duración precaria, provisional; la creatividad con la que lucha por su continuidad, una remoción frente a la extinción. La forma, cuya conservación sólo es posible en la constante renovación –la forma libre respecto de la materia, pero no libre de ella–, se halla desde el principio bajo el signo de lo efímero, ante la posibilidad de la aniquilación y la muerte. Que la vida es mortal es una contradicción radical, pero forma parte de manera inseparable de su esencia y no es posible siquiera imaginarla de otro modo. La vida no es mortal a pesar de que es vida, sino que porque es mortal, es vida, según su constitución más originaria, pues la relación de forma y materia en la que se funda es de naturaleza provisional y adventicia. Su realidad, paradójica y en constante contradicción con la naturaleza mecánica, es en el fondo crisis continua, cuya superación nunca es segura y supone siempre su perpetuación (como crisis). Entregada a sí misma y totalmente dependiente de su propio rendimiento para su consumación, pero obligada por ciertas condiciones que no controla y que pueden no darse; dependiente, pues, del amparo o desamparo de la realidad; situada fuera del mundo, contra el cual y a través del cual debe afirmarse; autónoma respecto de su propia causalidad pero aun así sometida a ella; emancipada de su identidad con la materia, pero necesitada de ella; libre, pero dependiente; individualizada, pero en contacto perentorio; a la búsqueda de contacto, pero destructible por su causa, aunque no menos amenazada por su carencia: puesta en peligro, pues, por ambas partes, por la superioridad y por la fragili-

dad del mundo, y situada en el delgado filo entre ambas; destructible en su proceso, que no puede detenerse; dañable en su reparto organizativo de funciones, que sólo es efectivo como totalidad; amenazada de muerte en su centro, en su temporalidad, agotable en cualquier instante: así se mueve la forma en la materia con su atrevido ser particular: paradójica, lábil, insegura, amenazada, finita y profundamente hermanada con la muerte. La osadía de esa existencia, atemorizada por la muerte, alumbra a la luz prístina la empresa aventurada de la libertad, que la sustancia asume cuando se hace orgánica. El precio agresivo de la angustia, que se hubo de pagar desde el comienzo de la vida y que aumenta en paralelo a su mayor desarrollo, no permite acallar la pregunta acerca del sentido de tal empresa. Esta pregunta tan humana, tan temeraria como la sustancia que persigue ser forma en la penumbra de la vida, lo único que hace es dar expresión lingüística, tras millones de años, a la problematicidad originaria de la vida.

[Continuará]

IV

30 de diciembre de 1944
[Nº 120]

Carta 120, amada: si no me equivoco ésta es la carta treinta en los algo más de dos meses que hace que nos separamos. Lo celebro. ¿Tú también? Y mañana por la noche es Año Nuevo, la despedida de 1944, que nos ha dejado a deber algunas cosas. Sobre 1945 no quiero decir nada; ambos sabemos cuáles son nuestros deseos. Esta vez creo que se cumplirán. Para mí añado

otro deseo: que mi madre todavía viva y pueda volver a ver a sus hijos. Mönchengladbach ha vuelto a ser fuertemente bombardeada. La ofensiva alemana, por lo menos por el momento, parece haber sido frenada. Al fin y al cabo en 1918 fue más fuerte. Sobre mí, por el momento, nada nuevo. Mañana otra excursión, en la que quiero alcanzar un objetivo concreto.

Bien: el espíritu y los hechos, y: el espíritu y lo orgánico. Por desgracia no he podido encontrar tu carta correspondiente. Escribes: sólo el espíritu es lo particular, lo animal es lo general. Y sólo el espíritu es interesante: los hechos, en general, no son dignos de ser relatados y por sí mismos resultan insignificantes, o superfluos. "Desde esta perspectiva también mi vida es superflua. Mi única justificación es que amo lo espiritual...". Son hechos indignos de relatar, por ejemplo, la dentición de un niño, en este caso el nexo de unión entre el "hecho" y lo "animal". Por supuesto que tienes razón cuando afirmas que en el reino del hombre el espíritu es individual en un grado mucho más elevado de lo que lo es en su fundamento animal, y del individuo se deja predicar que es lo que es –según las medidas humanas– sólo gracias al espíritu. Pero en el reino de la vida el perfil orgánico "hombre" es algo muy peculiar; y en el reino del ser asimismo el hecho "vida" también es algo extraordinario, lo más extremadamente improbable frente a las innumerables probabilidades de la naturaleza mecánica. Lo cualitativo frente a lo meramente cuantitativo. Y, según su naturaleza, individual: es la estructura fundamental de la vida la que se organiza en unidades autocentradas. La vida existe sólo en la forma de individuos, desde los más primitivos a los más desarrollados: está contenida en el concepto de "organismo". Hablo de individuo orgánico, no espiritual. Pero el uno es el estrato ante-

rior del otro, o aquél la superación de éste. ¿Y el reino del ser, en el que se incrustó la vida, del que se distinguió de un modo tan extremo y extraordinario; y el reino de la materia? Qué rico en peculiaridades resulta también, y es una peculiaridad en conjunto, si consideramos el mero hecho constitutivo de la diferencia y de la enorme tensión entre las unidades elementales aisladas, como lo más improbable frente a la neutralización general, a la "entropía". Si seguimos hasta el final este hilo argumental, llegamos a la conclusión de que en realidad lo totalmente no-peculiar, lo absolutamente general sólo responde a la sustancia primigenia, indiferenciada e hipotética, o la nada. Y no pudo persistir en su indiferencia, como el hecho del ser, esto es, del mundo, demuestra. La superabundancia de peculiaridades en los estratos inferiores no debe confundirnos. Es verdad que la abundancia de las unidades fundamentales, la repetición sin fin de su mismidad reconocible, nos hace percibir el mundo material como algo eminentemente cuantitativo. Pero estoy convencido de que el propio electrón, o cualquiera que sea la unidad más elemental, en la constante custodia de su peculiaridad frente a las fuerzas de las nivelaciones energéticas, muestra un hecho constitutivo eminentemente cualitativo. Sólo que nos está vedado por completo. Al fin y al cabo su existencia es un robo a la expansión equilibrada, de cuyo resultado surge la inmensa prolongación del espacio *vacío* entre las concentraciones particulares, tan insólitas. Su enorme profusión lo oculta. Pero topamos con la interesante circunstancia de que esa abundancia con alta particularidad, que es a su vez compleja organización, hace que lo individual sea a su vez lo insólito; los millones de bacterias son numéricamente insignificantes en relación con los átomos o las moléculas y el resto de for-

maciones de la naturaleza inerte; todos los organismos pluricelulares, por innumerables que sean, son una nadería frente a aquéllas; todos los mamíferos son nada en relación con los anteriores; y todos los individuos racionales... Naturalmente la cantidad, que todo lo domina, pierde terreno ante el carácter superior de lo cualitativo –en parte por el hecho de que para la concreción en el caso particular hace falta más cantidad (que se subordina a la organización superior cualitativa)–, y se va estableciendo progresivamente una relación entre individualidad y rareza. En igual grado las formaciones se vuelven más asequibles, penetrables: "interesantes".

Y en referencia a la relación del espíritu, y dado que lo orgánico no es más que un caso específico del ser, expresemos la cuestión en sus términos generales: la relación del espíritu con lo efectivo. La verdad fundamental es aquí que el espíritu tiene ante todo trato con los hechos. ¿Con todos los hechos? Más que con todos: como descubridor, con aquellos que ya son; como creador, con los que serán. ¿Con todos los que existen? Sí, pero no en igual medida (seguiremos luego). ¿Sólo con hechos? En primer y último lugar con ellos, es decir, que debe partir de y volver siempre sobre ellos: entretanto expande su propio reino ideal, un hecho de orden nuevo, pero no más arbitrario, pues persigue el conocimiento o la representación del ser, e incluso sus símbolos más abstractos o metafóricos sirven a ese fin. Siempre debe volver a los hechos para no perderse en juegos ociosos. ¿Los datos primarios, los hechos de primer orden, son lo único? No, pues la progresiva confrontación del espíritu con ellos, la suma de los reflejos especulares entre ellos, conforma un nuevo plano –y en su progresión un plano se va sobreponiendo al anterior–, una realidad que deviene en sí misma

objeto del espíritu, el cual se descubre a sí mismo en ella y prefiere permanecer allí, como en su propio medio, la naturaleza que le es familiar; y más cuanto que ese reino, a través del constante incremento de nuevos planos, al que coopera esa autorreferencialidad del espíritu, crece en variedad de formas, referencialidad y extensión. Sin embargo el espíritu no debe olvidar, por encima de ese interés fascinado por la propia imagen, que *su* objeto primero y verdadero son los "hechos", la verdad de primer orden: es decir, que no puede olvidar que primariamente no son objetos, sino que *tienen* objeto y que son *a causa del objeto*; que todo el plano es intencional y que la variedad de planos, dado que son transparentes los unos para los otros, de tal modo que los tempranos se traslucen a través de los posteriores, debe ser transparente también y ante todo para el objeto principal. Si pierde esa transparencia (la oculta en lugar de revelarla, como sucedió y sucede a menudo), o si el espíritu olvida al objeto por su causa, sustituyendo *ésta* al objeto por entero, y ya no se preocupa por los hechos mismos, entonces perderá la relación con la verdad, con las cosas, volviéndose escolástico o puramente ateo. Y *también* se le escapará la verdad –el sentido verdadero– de la imagen misma de la que se ha enamorado. Pues al fin y al cabo *quieren* ser adecuados a las cosas, a la realidad del ser. Todos están buscando los hechos: incluso las más audaces visiones de los místicos, las especulaciones más abstractas de los metafísicos, quieren expresar los hechos del ser mismo, la verdadera realidad –el "mundo"– en una posible perífrasis. Si se les convenciera de que sus órdenes evangélicos, sus reinos celestes, son pura fantasía de su espíritu, perderían todo interés por ellos y el hecho mismo de ocuparse de ellos, les parecería una fútil extravagancia. ¿Y qué es para

nosotros, que sí que lo consideramos, mayoritariamente o en parte, mera fantasía? ¿Se ha convertido para nosotros, considerando los espejismos y las pretensiones de verdad, en una cosa sin valor? No, siempre seguirá siendo testimonio y clave de acceso a otra realidad: aquélla del hombre y su espíritu, en sí mismo uno de los mayores hechos y el más fascinante, que sólo se descubre funcionando, en sus propias manifestaciones; un trozo del mundo mismo, pero que tiene como objeto al mundo y a sí mismo, y lo repite incesantemente en sus acercamientos y rupturas. Este proceso, en sí mismo, constituye el tema de todos los temas. Pero aunque acompañemos al espíritu en este gran y conmovedor drama de sus intentos de interpretación (objetivaciones), concibiéndolos ya sólo como testimonios de sí mismo, es decir, quedándonos en la esfera de lo ideal, nos vemos enfrentados nuevamente con la verdad y la realidad: con el conocimiento del hecho "ser humano", su naturaleza, su esencia y su realidad. Volvemos a tratar con "hechos", en este caso, en tres planos entrecruzados: el hecho del testimonio, que puede ser preeminente por sí mismo, como es el caso de las grandes obras; el hecho del que trata, su "tema", que, según la intención, siempre es en el fondo el "mundo" como realidad de primer orden; y el hecho "ser humano" en su historicidad, que se oculta detrás. Esta última, una "cosa" que requiere, para su asunción, de una mayor y más atenta contextualización que las demás, pues todas las demás se reflejan en ella –la traslucen y aparecen en ella– y se refiere a ellas en todas las rupturas y las incluye en toda su actividad interpretativa o reproductiva, esta última cosa es para nosotros una puerta *al mundo* y a menudo también, un sendero tortuoso. Ese ser-puerta, junto a sus errores, forma parte de la esencia del espíritu. Si de este modo queremos al-

canzar la verdad, esto es, el conocimiento correcto y fidedigno del sujeto *qua* sujeto, no podemos quedarnos con la contemplación estética y el mero disfrute postrero de sus creaciones; y en menor medida podemos limitarnos a "comprender" sólo psicológicamente el mecanismo de sus funciones, la obra instintiva de su producción (eso supondría pasar por alto su propia intención, pues sí que la habríamos "adivinado" –en el fondo para satisfacer nuestra propia curiosidad–, pero eludiendo su pretensión); aún más: forma *parte* de la verdad del ser humano, y eso es exactamente lo que buscamos, *su relación con la verdad*, es decir, las *cosas mismas*. Ése también debe ser nuestro hilo conductor en nuestra travesía a través de las imágenes del espíritu. Conforman un plano interpretativo sobre el propio ser, una gran realidad por sí misma: pero *eso* que quieren interpretar, el ser objetivo, también debe ser de importancia para el espíritu que ahora *las* interpreta, de igual modo que lo fue para ellas.

¿Qué puede, pues, querer decir "amar lo espiritual" (o "amar el espíritu"), sino "amar el ser"? ¿Y qué otra cosa puede significar que encontrar interesantes los hechos, es decir, la observación? ¿Y qué es eso, sino tomarse en serio los detalles, sentir un profundo respeto por ellos, sumergirse en ellos? Todo ello se resume en el mandamiento de hacer justicia a la realidad. El espíritu es por mor de ella, del mismo modo que ella es por mor del espíritu. Ambos son inseparables.

El cortocircuito se produce en aquello que sólo ama lo espiritual y se edifica en sus creaciones, demasiado orgulloso para emprender el aburrido rodeo de la realidad. En cierto modo es un manjar de dioses, más noble, sí, que su contrario, el apego a lo material (o animal), pero hasta cierto punto también inmoral, y *ninguna* justificación que el espíritu requiera *también*:

el espíritu se encuentra en el ajuste a la realidad, en la fidelidad a la misma. Sobre el aburrimiento volveremos más tarde.

De hecho todo progreso y toda renovación del espíritu sobre la Tierra surge de un nuevo descubrimiento o redescubrimiento del mundo, de la naturaleza. Sólo gracias al contacto con su madre, como todo titán, tras mucho vagar, este titán obtiene fuerza renovada y verdad. Éste es el sentido del renacimiento, de todo "renacimiento". Descubrimiento, observación y penetración de la realidad, tanto de lo pequeño como de lo grande. Esto es palmario en la ciencia. Pero también en el arte: ¡cuánta percepción del detalle hay en una metáfora homérica!, ¡cuánto paciente estudio de la forma humana, de su anatomía y de la expresión mimética se encierra en el *Moisés* de Miguel Ángel!, ¡cuánto conocimiento material en cualquier transposición estética!, ¡con qué minuciosidad consagró Leonardo su vida entera, en el umbral tanto del arte como de la ciencia modernos, a la observación, a la comprensión óptica y funcional de la naturaleza milenaria que nos rodea, en especial de la orgánica! Su enorme genio "se dispersa" sin reservas en las muchas pequeñeces "sin importancia", como tú dirías. Pero para el grande lo pequeño nunca es demasiado pequeño. Ése es uno de sus secretos y se le llama originalidad. (Y seguramente Leonardo, con todo lo que empezó y no terminó, era más grande que un escolástico o aristotélico de su tiempo, que podía construir a partir de sus pulidos conceptos un sistema completo del mundo, a lo que el observador de hechos Leonardo nunca llegó.) La "objetividad" es ley de toda actividad espiritual. Sólo la música constituye una excepción: *ella* es exclusivamente creación libre del hombre; no tiene nada que ver con objeto alguno ni con la verdad; es, por así

decir, la pura y soberana configuración de la dimensión temporal sin el espacio, esto es, sin mundo.

En esta tarea infinita que el espíritu asume con respecto a la realidad, el hombre cumple una de sus determinaciones, cuando no su determinación. Esta tarea estaba profundamente prefigurada en la historia del ser y se hizo visible por primera vez en el fenómeno de la vida, cuando la materia se percibió a sí misma por vez primera en la más oscura percepción del estímulo de la sustancia viva. Desde ahí empecé a trabajar en mi filosofía. El resultado, presente en el espíritu humano, lo expresó Spinoza de la manera más perfecta: el *amor dei intellectualis*, la contemplación intelectual del ser es una parte del amor infinito, con el que la divinidad se ama a sí misma. Un sentido de la existencia, la sustancia misma, se da allí cumplimiento a sí misma, pues procedemos y somos parte de ella.

Primero, pues, sentir el ser y contemplarlo; después, sondearlo y amarlo; finalmente, reflejarlo y atestiguarlo: ésa es toda la sabiduría, "el resto es apostilla". ¿Cómo llevar a la práctica dicha sabiduría? No es un argumento el hecho de que no todos puedan intuirla y sólo muy pocos completarla. Es un ideal: el imperativo antropológico. Pero la primera parte, virtualmente, puede cumplirla cualquiera; la capacidad para ello forma parte del utillaje del que, como especie, está provisto el *homo sapiens*. Si nos esforzamos de veras, el segundo podríamos más que intentarlo, siempre y cuando "sondearlo" no signifique necesariamente descubrir por uno mismo, sino también aprender de lo que ya ha sido pensado y que supone más o menos avanzar un buen trecho en el camino. La tercera parte es para los elegidos, los testigos de la humanidad, que también son los que más difícil se lo ponen a sí mismos. ¿Pero acaso es un error que una ética contenga

también una meta para la élite, por minúscula que ésta sea? La verdadera élite *debe* tener en ella su cenit.

¿Y cómo poner en práctica la primera parte? Es el fundamento de todo. Vuelvo a las reflexiones del principio.

[Continuará]

Amor mío, hasta aquí por el día de hoy, 12 de enero. Con grandes interrupciones: escribo en condiciones externamente poco propicias, y por el momento también bajo la presión de novedades para mí nada satisfactorias. Pero todo esto no conmueve el centro de la existencia, que en el enamorado siempre está libre para sus menesteres.

Te manda un beso cariñoso. Siempre tuyo,
Hans

V

26 de enero de 1945
[Nº 134]

Amada, hoy quisiera seguir con los planteamientos de la carta 120.

Como vimos, todo ser es singular. Suministra contenido a la intuición y es –en y para sí– digno de ser intuido. Pero aquí irrumpe el fenómeno de la magnitud y de la superabundancia. Las unidades elementales del ser se encuentran en la magnitud, muy por debajo de nuestra sensibilidad y, en esta medida, no pueden ser nunca un objeto inmediato. Al mismo tiempo son tan abundantes que ni siquiera podríamos detenernos en cada una. Por ambos motivos no podemos observar su comportamiento si no es en masa. Es decir, que sólo percibimos su acción recíproca externa de un modo es-

tático y según la ley de los grandes números, no su ser interno. Para nosotros carecen de toda individualidad y de diferencias. Sin embargo, como señalábamos al principio, seguro que incluso la partícula más elemental posee su esencia cualitativa interna, y, si pudiéramos penetrar en ella y comprender su acción y reacción desde dentro, probablemente a través de la contemplación de un solo electrón tendríamos en nuestra mano la clave del misterio del ser, y no necesitaríamos el rodeo ni el opaco sustituto externo de la masa estática. Pero no podemos, y tenemos que contentarnos con el comportamiento mensurable. En el caso de los seres vivos, en cambio, la observación de su conducta externa nos conduce a menudo a la comprensión de su ley vital interna, pues la clave para ello la tenemos en nuestro ser, hasta cierto punto emparentado con aquél. Respecto a los átomos no lo tenemos.

En la magnitud de nuestro mundo de los sentidos, los átomos sólo irrumpen bajo la figura de agrupaciones increíblemente diversas, en aglomerados tipificados, que como totalidad constituyen para nosotros las cosas más elementales: granos de arena, piedras, gotas de agua, nubes..., una vez más tan diversas y análogas, que no las percibimos como individuos, sino sólo cuantitativamente (en parte también condicionadas por su pequeñez sensorial, cuando no física); pero sí con importantes diferencias de género entre los grandes grupos semejantes: toda la riqueza de los materiales y sus formas fenoménicas elementales en la naturaleza. Y en muchos casos aquí la *forma* ya empieza a distinguirse como algo particular en el seno de la igualdad genérica. La figura, el color, el jaspeado característicos de una piedra, la pureza de un cristal, la forma y la luminosidad de una nube, el movimiento y el juego de colores del mar bajo el cielo: todos ellos

pueden atraer nuestra atención y cautivar nuestra sensibilidad sedienta de forma y cualidad. Espacialmente también son variedades de cuantía restringida y en agrupación característica, "grupos", que ofrecen a la intuición unidades casi individuales de multiplicidades genéricamente iguales, y que se encadenan a otros igualmente característicos en constelaciones típicas para formar conjuntos de un fragmento entero de naturaleza: un trozo completo de mundo con fisionomía individual. Este tipo de grupos son, por ejemplo, una floresta, un bosque, un grupo de montañas. Su conjunto omniabarcador y cooperante constituye un paisaje. Su marco recoge una cantidad infinita de formas pequeñas, individuales, y de individuos, cada uno de los cuales es en sí un objeto autónomo y susceptible de ser intuido, pero que en la observación no adquieren significado por sí mismos, sino como parte del todo. Pero eso es problema del punto de vista, por así decir, del alcance de la atención, pues en cualquier momento la mirada, alejada del conjunto, puede dirigirse a lo particular, que inmediatamente se convierte, a su vez, en un todo compuesto en sí mismo de muchas partes; y de un componente general en una profusión homogénea, un individuo en sí. Seguro que un bosque es un todo de naturaleza distinta que sus partes constitutivas, los diferentes árboles, por así decir, contenidos en él; pero eso no cancela la unicidad del árbol, que sólo se percibe como una aparente repetición de lo que hay en multitud. En el "todo" actúan en realidad con su igualdad y no con su individualidad, de manera que en su seno son intercambiables e incluso eliminables, sin que el carácter de la totalidad se resienta. Si nos detenemos en lo individual, éste adquiere el "carácter", y el bosque pasa a un segundo plano general; y él, el particular, sólo ahora comparece como individuo, en todo

su carácter inagotable, que está basado en la infinidad de aspectos de cualquier objeto sensible y en las agrupaciones, típicas y únicas a un tiempo, de la gran variedad de sus partes, variable en los límites de lo típico. En la soledad del árbol esa individualidad es fácil de ver, y en la percepción le reconocemos significado propio. El bosque hace que ésta se olvide, de manera que el dicho "tanto árbol no deja ver el bosque" debería rezar en realidad "tanto bosque no deja ver el árbol". La variedad de partes del árbol, al que percibimos en su individualidad íntegra, vuelven a ser las hojas de un todo uniforme que contribuye a la construcción de ese todo particular, no en su unidad, sino en su cuantía. Pero la hoja individual en sí, en su forma, en su color, en el hecho de que sea veteada, es un pequeño cosmos sensible y un todo formado por muchas partes. Y podríamos seguir infinitamente. Eso apoya la tesis: todo objeto de nuestra atención en el mundo de las agrupaciones –como parte de algo mayor y como todo de algo menor–, como aquello que eventualmente es particular y sustancialmente acentuado (o integrado), se encuentra entre los dos horizontes de la sombra proyectada sobre lo general: hacia arriba, el horizonte del grupo que lo abarca todo, que desde el ángulo justamente avistado desde lo particular no aparece como individuo, sino como un espacio abierto de multitudes indiferentes, que se expande en un marco del ser cada vez mayor; hacia abajo, el horizonte de sus partes únicas y constitutivas, que una vez más no comparecen por sí mismas, sino como materia de construcción uniforme y general, avanzando en subdivisiones cada vez menores. Esta integración de lo individual a partir de las dos dimensiones de lo general es en gran parte (cuando no sólo, como veremos más adelante) una función de nuestra atención morfológi-

ca, es decir, del carácter fenomenológico de la conciencia, correlato de la estructura ensamblada de la realidad: el destello visual de la atención avanza de un punto a otro y allí donde se centra, objetiviza y *convierte* en individuo; tras los márgenes se pierde el trasfondo de aquello que está iluminado en parte o por completo y, por tanto, general.

Esta multiplicidad de planos del todo y las partes que se interpenetran unos a otros, y de individualidad y generalidad, en cada caso relativa y determinada por la intuición, se extiende a través de toda la envergadura de la magnitud de nuestro mundo sensible, se repite de estrato en estrato de lo complejo, y no se pierde hasta el umbral de lo microscópico en la igualdad indistinguible de lo elemental. Ése es el límite inferior.

Hacia arriba es el macrocosmos lo que corona nuestro mundo que, a causa de su ingente masa espacial, temporal y cuantitativa, trasciende nuestra receptividad tanto como lo hace el mundo de lo ínfimo elemental. Por una oportuna paradoja de la sensibilidad, el mundo de lo inmensamente grande nos aparece, en la perspectiva de la distancia también inmensa, en la figura de unidades de percepción infinitesimales: las estrellas, meros puntos de luz, casi inmateriales. Una mota de polvo ofrece más materia a la percepción. Frente a ellas se repite la relación con lo minúsculo, a la que vuelven de un modo, por así decir, dialéctico: el fenómeno de la superabundancia y de la uniformidad. En consecuencia no nos ocupamos de manera inmediata de los diferentes soles (a excepción del nuestro), a pesar de tratarse de una realidad gigantesca, avasalladora por sí misma, sino de clases de soles –azules, blancos, amarillos, rojos–, con enormes y típicas concentraciones de masa –grupo de estrellas, nebulosa espiral, galaxia–, y sólo por este camino podemos aproxi-

marnos a las masas enormes de aquel mundo, como a las masas infinitesimales del microscópico. Nuevamente, casi como en el mundo atómico, prescindimos de la aprehensión de lo particular, renunciamos a la individuación y nos contentamos con la mecánica de masas, el resultado externo y estático de la integración de la ley de los grandes números, hablando de estrellas como si se tratara de motas de polvo, vamos, de átomos. También aquí vuelve a ser válido: si tuviéramos suficiente perceptibilidad y tiempo para estudiar la vida de uno solo de esos soles, podríamos penetrar en su interior y, a través de nuestros medios, podríamos representarnos sus procesos y su dinámica; probablemente en la comprensión de *una* sola estrella en todas las fases de su existencia *y* en sus leyes internas (a las que coopera el universo entero de estrellas coexistentes compareciendo, por tanto, también) habríamos hallado la clave del misterio de todas las cosas. Ya no necesitaríamos recurrir a la desnaturalización de la ley de los grandes números. Pero ni en un caso ni en el otro podemos. No obstante, la combinación de ambos métodos cuantitativos en los límites encontrados de la expansión del ser, el supremo y el inferior, cada uno a su modo, debe renunciar a la objetivación de sus unidades. La combinación, pues, de la física atómica y la astrofísica nos depara una penetración inesperada en la "vida" de las estrellas y confiere por fin a la superficie de la cuantificación astronómica su relieve profundo y reconocible. De este modo una comprensión general del ser complementa a la otra, pero ambas, cada una por su cuenta, permanecen en el reino de lo estrictamente cuantitativo, de lo desprovisto de cualidad y meramente cuantificable. Como objeto cualitativo de intuición sólo nos resta el centelleo múltiple del cielo estrellado de la noche.

Entre esos dos extremos, el microcosmos y el macrocosmos, en un pequeño corte en la indiferencia del ser sin número, está el mundo de las formas terrestres, el reino de *nuestra* verdadera intuición, el ser auténticamente morfológico.

Continuará muy pronto. Te envío un millón de besos. Con amor, siempre tuyo,

Hans

VI

III

El mundo terrenal es nuestro mundo. Aunque cuantitativamente sólo es una minúscula porción de la totalidad del ser; aunque nuestras proporciones, nuestra duración temporal, nuestra capacidad sensitiva nos destierran a este rincón efímero y a este momento fugaz del todo, y aun allí nos escatima todos los elementos y movimientos más pequeños; a pesar de que vivamos tan cegados hacia arriba como hacia abajo, mientras el instrumento y la abstracción no nos amplíen las fronteras, sin podernos ni aun así proporcionar la objetividad total de la observación; a pesar, pues, de que nuestro acceso se produzca sólo mediante groseras y sumarias integraciones de masas del microcosmos, que por su parte no son ni átomos, sino centelleantes accidentes de un átomo del macrocosmos; con todo, la percepción y el espíritu encuentran en este nuestro mundo su tema realmente inagotable. Y de hecho no podemos quejarnos. Este mundo terrenal, con su variedad de formas, con su diferenciación en las determinaciones propias de la materia, puede hacer sombra a todo lo que las latitudes inconmensurables del Univer-

so con sus cantidades, innumerables *por regla*, deberían poder mostrar. En relación con el resultado de las casualidades cósmicas más enormes, esta insólita casualidad mundana, la Tierra, es un escenario de la casualidad de las casualidades: los tres estados agregados de la materia se realizan y coexisten en ella, gracias a un margen de temperatura de poco más de cien grados centígrados en torno al punto de congelación del agua (una excepción inestimable en el Universo), siendo capaz de este modo de interaccionar y desplegar la diversidad de los elementos en perfiles significativos, que no traicionan su estado físico primitivo en las ardientes masas gaseosas de los soles: una plétora infinita de las cualidades y las figuras en estabilidad y transformación, en comparación con lo cual la diferencia que distingue la nebulosa cósmica de la variedad potencial es una línea espectral. Realmente nuestro mundo es *el* mundo morfológico por antonomasia, una revelación azarosa de la materia en la que la monotonía de lo cuantitativo y de lo mezclado es rebasada en aras de la división específica y la concreción individual. Llamamos a esto "Naturaleza".

Es sólo otra manera de decir que nuestro mundo, el terrenal, es un mundo de *cosas*. Con ello ya comparece lo individual. Frente a la variedad de tipos materiales en cuanto a tales y su composición, tenemos, ya en la naturaleza muerta, la diversidad nunca vista de los contornos de cada aglomerado diferenciado, en su forma efímera o persistente, prácticamente irrepetible en su singularidad; y sus configuraciones espacio-temporales también son únicas en el marco estrecho o amplio de la naturaleza; y esa unicidad elevada de nuevo a una potencia superior a través de la infinidad de posibles aspectos (perspectivas), cada una de ellas una unicidad potenciada de lo irrepetible. (Esa poten-

cia de la naturaleza acompañada por la sensibilidad de los seres perceptivos.) Todo eso está lleno de individualidad.

Sin embargo esa individualidad no lo es para sí misma, sino para un observador. Más arriba decía que la "integración de lo individual a partir de lo general" es –en gran parte– una función de la atención morfológica. Eso puede ser aplicado a cualquier individualidad morfológica (diferenciación de la forma). A la diferencialidad en cuanto a tal todavía no puede considerársela individualidad. La naturaleza inerte, rica en diferencias, sólo es el sustrato de aquélla: la integración auténtica en unidades individuales es obra del observador, empezando por la percepción sensible; no es un atributo de la cosa, ni un *factor* de su ser o devenir, sino sólo el resultado de una mirada de su eventualidad material, fruto del contacto (aunque en los cristales la naturaleza se acerca a la divisoria con las formas unitarias autoperpetradas). En otras palabras: hasta aquí nos hemos centrado en el concepto fenomenológico de individuo (integración mediante el sujeto). La mirada diferenciadora de un observador es para él una limitación esencial.

Pero ahora irrumpe en el reino de la naturaleza algo nuevo, con lo que la casualidad universal de lo terreno alcanzará su cúspide más insospechada: unidades de materia, que no son unidades en la multiplicidad gracias a la observación, sino por sí mismas; cosas, cuyos ser-cosa y ser-eso dependen de y son continuamente mantenidos por ellas (*entelecheia*); formas que no son resultado sino causa (*arche*) de un aglomerado material determinado; unidad que se pone a sí misma; forma que se integra a sí misma: organismos vivos. No es sino esta *autointegración* de la vida en sus portadores individuales lo que testimonia el concepto *ontológico*

de individuo frente al meramente fenomenológico. Todo ser vivo como unidad autocentrada, cuyo ser es su propia función, es según su esencia originaria, en y para sí, individuo, y no según la forma resultante. Es individuo en sentido ontológico y no sólo fenomenológico. Lo que significa que fue la vida la primera en introducir individualidades en el cosmos; que a) *sólo* los seres vivos son auténticos individuos y que b) *todos* los seres vivos son como tales individuos.

Como si quisiera demostrarlo de manera sensible, esa individualidad ontológica, el reino de la vida en el despliegue de sus formas, proporciona al mundo un extraordinario enriquecimiento en individualidad morfológica: la variedad de figuras presentes en la vida hace sombra hasta tal punto a la de la naturaleza inerte, que en comparación sólo somos capaces de encontrar allí las auténticas articulaciones y la riqueza estructural de las formas. Y mientras la riqueza estructural tiene lugar en cada forma de vida particular como resultado –y barómetro– de su individualidad ontológica, la fantástica *variedad* de formas que se revela en las *especies* vivas constituye una riqueza en "individualidad" morfológica de orden indirecto, que sustituye al portador individual por la especie. Es aquí donde la percepción morfológica advierte con más fuerza la diferenciación propia de la vida, y le basta con aprehender las determinaciones características de cada especie: el individuo ontológico como tal no se muestra a la mirada, especialmente cuando la pequeñez y la superabundancia son sometidas a la igualación de la ley de los grandes números en aras de la observación. Si pensamos que existen unas cincuenta mil clases distintas de hormigas y que las que son sociales están organizadas en comunidades de millares, a veces incluso de cientos de miles de individuos; que

los diferentes individuos son difícilmente distinguibles a nuestra mirada y que de su comportamiento sólo reconocemos lo que es estrictamente propio de la especie, parece evidente que nuestro objeto es, en esencia o en exclusiva, la "especificidad" de la naturaleza. Pero su variedad es tan inagotable que lo típico se convierte para nosotros en lo individual en tanto que, en su propia diferenciación, satisface con creces nuestra intención de individuar.

Es una conjetura incontrastable, pero probable, afirmar que esto no refleja sólo la limitación de nuestra percepción y capacidad de distinguir, sino también un hecho constitutivo, pues en los estratos inferiores de la vida domina hasta tal punto la conducta propia de la especie, que el elemento "personal" del comportamiento particular no tiene importancia como cualidad propia. En cualquier caso, debido a la enorme distancia que separa nuestro orden de vida del de las hormigas, no nos resulta accesible, y ninguna similitud de las formas de expresión (mímica), que sólo tiene lugar cuando existe una vecindad biológica, posibilita una comunicación comprehensiva.

Pero cuanto más nos acercamos a nuestro propio orden dentro de la estratificación de la vida –para concretar: al reino de los mamíferos superiores–, más posibilidades tenemos de aprehender el aspecto y el comportamiento del ser individual y de identificarlo consigo mismo. Podríamos expresarlo diciendo que para nosotros aumenta la coincidencia entre el individuo ontológico y el fenomenológico.

Si nuestra conjetura es correcta, este acercamiento subjetivo se produce en paralelo a una mayor determinación efectiva, y objetivamente creciente, de la individualidad en los estratos progresivos de la vida. Quien haya tenido trato con caballos o con perros sabe que

dentro de su individualidad específica tienen algo así como un carácter personal y creo que cualquier domador podría afirmar lo mismo de sus animales.

Si nos atenemos a los hechos, vemos que imperceptiblemente ha comparecido un nuevo –tercer– concepto de individualidad: en sentido ontológico, el paramecio no es menos individuo que el vertebrado más desarrollado (este concepto no es progresivo: se asienta en el ser organizado de lo viviente y no en la posesión de "atributos individuales"). Me refiero a esa individualidad propia de los últimos, que se configura progresivamente en el desarrollo superior y en la diferenciación de las formas de vida, quizá como mera consecuencia de una mayor capacidad de combinación, y acaba desembocando en una ley "personal" de la conducta, que en el hombre –y de un modo incomparable– alcanza su perfecta realización. Antes de alcanzar el estrato espiritual podemos denominar "caractereológica" a esa individualidad, reservando el concepto de "individualidad personal" para el hombre en el estrato de la conciencia espiritual.

Todos estos desarrollos ulteriores del concepto de individualidad se encuentran naturalmente bajo el concepto *ontológico*: el *factum* absoluto de la individualidad ontológica, que es consustancial a lo orgánico, se conduce como estrato superior de su posibilidad fundamental. Pero también tiene reflejo en la referida individualidad fenomenológica: la inconfundible mismidad en el aspecto y el hábito que determina la aparición de dicho individuo en el seno de su especie, que lo hace diferenciable y reconocible, es el testimonio manifiesto de esa individualidad desarrollada en un nivel superior que ya se encuentra en un principio ontológico interno.

Finalmente existe una tercera relación entre vida e individualidad, en la que las dos anteriores se entrela-

zan de un modo abisal. No sólo es que con la vida se introduzca por primera vez en el cosmos la individualidad ontológica; y no sólo que ésta incremente razonablemente el tesoro formal de posibles individualidades fenomenológicas: también es aquello *para* lo que la fenomenología, y con ella la individualidad fenomenológica, existe. Se podría demostrar con rigor que la percepción de la individualidad en los seres vivos está relacionada fundamentalmente, y por lo tanto desde los inicios más remotos, con el hecho primordial de que el ser vivo *qua* ser vivo *es individuo* ontológico. Sin analizar el razonamiento de un modo más detenido, señalaremos lo siguiente: que la unidad autocentrada del ente vivo es la condición de su "ser-éste" cuando recibe estímulos exteriores, es decir, de su concentración frente a unidades expulsadas del horizonte difuso de la materia universal que actúa en todas partes (o de las energías universales). Algo así como que el estímulo difuso de la superficie sensitiva del complejo vital alcance el centro y allí, en una especie de refracción, se una a una densidad análoga que, en un análisis último, no es otra cosa que una proyección o reflejo de la autocentralidad del eso sintiente. Eso es ley universal en el sentido de que el grado de distinción y coseidad de las presiones del mundo exterior es proporcional al desarrollo de la mismidad central que el sujeto de una objetividad tal debe poseer. Más allá de la larga escala gradual de los animales dotados de libertad de movimiento y sentidos especiales (ambos atributos señalan la correlación de las dos facetas: mayor configuración de la mismidad – mayor distinción de la percepción; o: más individualidad = más individuación de la objetividad), esa correlación conduce en el espíritu humano, como la más perfecta realización de la individualidad ontológica hasta ahora, a lo

que Kant llamaba la "unidad trascendental (o sintética) de la apercepción", el correlato subjetivo del "objeto" totalmente cristalizado de la cosmovisión humana. La paradoja de que esa objetividad, universalmente cristalizadora, reúna la individuación suprema de la intuición del mundo con la capacidad para la máxima universalización, es un indicio de ese otro elemento que el espíritu, más allá de la sensibilidad más perfecta, introdujo en este proceso. Pero no hay que perder de vista que el hombre, con su facultad trascendental de la objetividad, así como con su extrema auto-individuación, es el heredero de todos los progresos que hizo la vida antes de él y que, en su superioridad, cosecha lo que comenzó veladamente antes de los eones y que, gracias al esfuerzo infinito de la materia organizada, llevó a su estirpe hasta el umbral de sí mismo. Ninguna otra herencia obliga tanto como ésa.

Apéndice

Notas

1. Infancia en Mönchengladbach en tiempos de guerra

1 Sobre la situación de la comunidad judía en vísperas de la guerra y su actitud en 1914, cf. Egmont Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Gotinga, 1969, sobre todo pp. 86-100. En cuanto a la actitud mental de los intelectuales judíos frente a la guerra, cf. Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwicklung*, Berlín, 2001.

2 Respecto al "recuento judío", motivado por actitudes antisemitas, del año 1916, que se fundamentaba en el reproche de que comparativamente el número de judíos alistados de manera voluntaria era bajo, y los efectos de ello sobre la comunidad judía, cf. Egmont Zechlin, *Die deutsche Politik*, pp. 516-567.

3 Sobre Jakob Horowitz, cf. *Krefelder Juden* (Krefelder Studien vol. 2), ed. por el Archivo Municipal de Krefeld, p. 65. Acerca de la tradición del seminario de Breslau, cf. Guido Kischx, *Das Breslauer Seminar (Jüdisch-Theologisches Seminar, Fraenckel'scher Stiftung) in Breslau 1854-1938. Gedächtnisschrift*, Tubinga, 1963 (bibliografía sobre Horowitz, p. 169); Eleonore Stockhausen, "Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Krefelds im 19. Jahrhundert" en *Krefelder Juden*, Bonn, 1981, pp. 63-65.

4 Sobre la comunidad judía de Borken, cf. *Leben und Schicksal der Juden in Borken. Eine Dokumentation aus Anla? der Ausstellung im Stadtmuseum Borken vom 9. bis 27. November 1987*, ed. por la Arbeitsgemeinschaft "Jüdisches Leben in Borken und Gemen", Borken, 1989.

5 Los matrimonios mixtos aumentaron sensiblemente a partir del cambio de siglo. Según Monika Richard *–Jüdisches Leben in Deutschland*, vol. 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich, Sttugart, 1979, p. 17–, en 1901-05, de acuerdo con el promedio del Imperio, el 18% de todos los matrimonios judíos eran mixtos; en 1906-1910 el número creció hasta el 23,7%; a partir de 1911, de cada 100 matrimonios judíos, 38 eran mixtos. Entre 1911 y 1915 el 22% de todos los hombres judíos y el 13% de todas las mujeres judías contraían marimonios mixtos. Acerca de la discusión judía en torno a los matrimonios mixtos y de la historia social de los matrimonios mixtos judío-cristianos, cf. Kerstin Meiring, *Die christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburgo, 1998.

6 Una imagen gráfica de la forma de vida y la realidad de las familias judías burguesas asimiladas en esta época nos la ofrece Gershom Scholem, "Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930" en Reinhold von

Thadden (ed.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Gotinga, 1978, pp. 256-277.

7 Cf. Gerhart Hermann Mostar, *Friederike Kempner, der schlesische Schwan. Das Genie der unfreiwilligen Komik*, Múnich, 1980.

8 Friederike Kempner, *Dichterleben, Himmelsgabe. Sämtliche Gedichte*, Berlín, 1989, pp. 193-196.

9 Cf. Friederike Kempner, *Gegen die Einzelhaft oder das Zellengefängnis* (1869); en su libro *Büchlein von der Menschheit* (1885) desarrolló un programa político-social global.

10 Sobre la ideología del movimiento pangermanista, cf. Alfred Kruck, *Geschichte des Alldeutschen Verbandes 1890-1939*, Wiesbaden, 1954.

11 Cf. Heinrich Lersch, *Ausgewählte Werke*, vol. 1 (Gedichte), Jena, 1965, p. 56.

12 Id., *Herz! Aufglühe dein Blut*, Jena, 1918; Cf. íd. *Deutschland! Lieder und Gesänge von Volk und Vaterland*, Jena, 1918. Sobre la posterior afinidad de Lersch con el nacionalsocialismo, cf. ibíd. *Deutschland muß leben*, Jena, 1935; sobre su biografía, cf. Fritz Hüser (ed.), *Heinrich Lersch, Kesselschmied und Dichter 1889-1936*, Dortmund, 1959.

13 Cf. Heinrich Lersch, *Ausgewählte Werke*, vol. 1, pp. 127 y sig.

14 Kurt Pinthus, *Menschheitsdämmerung. Symphonie jüngster Dichtung*, Berlín, 1920; en torno a ello Cf. Horst Denkler, *Gedichte der "Menschheitsdämmerung". Interpretationen expressionistischer Lyrik*, Múnich, 1971.

15 Se trata del poema "Noëmi", en Kurt Pinthus, *Menschheitsdämmerung*, pp. 306-310. Cf. Margret A. Parmée, *Ivan Goll. The Development of his Poetic Themes and their Imagery*, Bonn, 1981.

16 Acerca de los discursos sionistas de Buber y su influencia en el movimiento judío juvenil, cf. Klaus Dawidowicz, "Martin Buber und der deutsche Zionismus", en *Kairos* 34/35 (1992/93), pp. 192-217; Maurice Friedman, *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben*, Münster, 1999, pp. 47-66; y la introducción de Robert Weltsch en *Martin Buber. Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Darmstadt, 1992, pp. XII-XL. Cf. también Eleonore Lappin, *Der Jude 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tubinga, 2000.

2. *Dreams of Glory*: el camino al sionismo

1 Felix Dahn, *Ein Kampf um Rom. Historischer Roman*, Würzburg, 1990 [1876].

2 Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Debolsillo, Barcelona, 2003 [1776].

3 Probablemente, Wilhelm Gottlieb Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse. An den Quellen dargestellt*, 3ª ed. rev., Stuttgart/Tubinga, 1911 [1843].

4 Acerca de la personalidad de Rathenau como uno de los representantes del judaísmo asimilado en Alemania, cf. Peter Berglar, *Walther Rathenau. Ein Leben zwischen Philosophie und Politik*, Graz/Viena/Colonia, 1987.

5 Sobre la comunidad judía de Mönchengladbach, cf. Günter Erckens, *Jüden in Mönchengladbach. Jüdisches Leben in den früheren Gemeinden M. Gladbach, Rheydt, Odenkirchen, Giesenkirchen-Schelsen, Rheindahlen, Wickrath und Wanlo*, 2 vols., Mönchengladbach 1988/89.

6 Sobre la sinagoga, cf. *Feuer an Dein Heiligtum gelegt. Zerstörte Synagogen 1938 Nordrhein-Westfalen*, elaborado por el Instituto Salomon Ludwig Steinheim de historia judío-alemana, ed. de Michael Broche, Bochum, 1999, pp. 381 y sig.

7 Para la caracterización de la ortodoxia judío-alemana de aquella época, cf. Nordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Francfort del Meno, 1986; sobre Westfalia, cf. Thomas Kollatz, "Westfälisches Judentum zwischen Reform und Orthodoxie im 19. Jahrhundert", en Kirsten Menneken/Andrea Zupancic (eds.), *Jüdisches Leben in Westfalen*, Essen, 1998, pp. 98-108.

8 Carsten Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Gotinga, 1961; Gerd Lüdemann, "Die Religionsgeschichtliche Schule", en Bernd Möller (ed.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Gotinga, 1987, pp. 325-361; íd./Martin Schröder, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Gotinga, 1987. Sobre la discusión entre los eruditos judíos y la Escuela Histórico-religiosa, cf. Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantischeTheologie im Wilhelminischen Deutschland. Ein "Schrei ins Leere"?*, Tubinga, 1999, pp. 140-172.

9 Me refiero a *Handkommentar zum Alten Testament.*

10 Acerca de la significación de los Profetas para la explicación que da Jonas del sionismo, cf. Hans Jonas, "Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei den Propheten", en *Der Jüdische Student* 4 (1922), pp. 30-43.

11 Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Zúrich, 1993; íd., "Drei Reden über das Judentum", en *Der Jude und sein Judentum*, pp. 3-140.

12 Sobre la afinidad de algunos intelectuales judíos de los siglos XIX y XX con Kant, cf. Julius Guttmann, *Kant und das Judentum*, Leipzig, 1908; Heinz Mosche Graupe, "Kant und das Judentum", en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 13 (1966), pp. 308-333. En un caso de la entrevista que hace de base de estos recuerdos, Jonas respondió a la pregunta sobre quién era para él más importante, si Kant o Platón, como sigue: "La respuesta es, sin duda, Platón. Kant, por supuesto, tiene mucho de inmediato que comunicarnos, era un hombre del siglo XVIII y la relación entre crítica del conocimiento y filosofía moral que hay en Kant resulta bastante más manejable para nosotros. Es posible citarle directamente. Con Platón, en cambio, hay que recorrer un largo camino para que nos resulte aprovechable en la actualidad. Sin embargo, Platón es el más grande, aquél que se estudia y redescubre una y otra vez, mientras que con Kant es más fácil orientarse. Con Platón nunca se alcanza un final. Es el gran fundamento de la filosofía occidental".

13 Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. de Bernd Kraft y Dieter Schönecker, Hamburgo, 1999, p. 11 [trad. castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989].

14 Cf., por ejemplo, Werner Jochmann, "Die Ausbreitung des Antisemitismus", en Werner E. Mosse/Arnold Paucker (eds.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*, Tubinga, 1971, pp. 409-509.

15 Cf. "Ernest Hamburger, Hugo Preuss. Scholar and Statesman", en *Leo Baeck Institute Year Book* 20 (1975), pp. 179-206.

16 Acerca del fenómeno del sionismo de la "posasimilación" reforzado por el antisemitismo, cf. Jehuda Reinharz, "The Zionist Response to Antsemitism in Germany", en *Leo Baeck Institute Year Book* 30 (1985), pp. 105-140.

17 Sobre el C.V. y su ideología, cf. Abraham Barkai, *"Wehr Dich!" Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938*, Múnich, 2002; Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893-1914*, Ann Arbor, 1975; acerca de la discusión sionista sobre este sentido de la identidad, cf. íd., *The German Zionist Challenge to the Faith in Emancipation 1897-1914* (Spiegel Lectures in European Jewish History), Tel Aviv, 1982.

18 Franz Werfel, *Das lyrische Werk*, Francfort del Meno, 1967, pp. 86 y sig.

19 *Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* 1 (1895) – 28 (1922).

20 Julius Berger (1883-1948), actuando como dirigente de la "Keren Hajessod" - Arbeit centroeuropea, vivió en Palestina desde 1924.

21 Cf. Adolph Asch/Johanna Philippson, "Self-Defence at the Turn of the Century: The Emergence of the K.C.", en *Leo Baeck Institute Year Book* 3 (1958), pp. 122-139.

22 Sobre el sionismo alemán y su orientación predominantemente filantrópica, cf. Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*, Gerlingen, 1987 (sobre la ZVfD, pp. 73-219); Jehuda Reinharz (ed.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882-1933*, Tubinga, 1981 (sobre todo la Introducción, pp. XIX-IL).

23 Theodor Herzl, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zúrich, 1996 [1896].

24 Leon Pinsker, *"Autoemanzipation!" Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlín, 1882.

25 Achad Haam, *Am Scheidewege*, 2 vols., Berlín, 1913; cf. Steven Zipperstein, *Elusive Prophet. Ahad Haam and the Origins of Zionism*, Londres, 1993.

26 Georg Landauer (1895-1954), figura dirigente del sionismo, desde 1929 director de la Autoridad Palestina en Berlín, se trasladó a Palestina en 1934 y fue director de la oficina central para el asentamiento de judíos alemanes en Palestina de la *Jewish Agency* de Jerusalén; Cf. Georg Landauer, *Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte*, ed. por Max Kreutzberger, Tel Aviv, 1957.

27 Hebreo: "El joven trabajador": partido obrero judío-socialista, pero no marxista, que surgió en 1906 en Palestina; su intención era asentar como campesinos a los trabajadores judíos que, a causa de la diáspora, habían sido apartados de las faenas agrícolas, y regenerarlos moralmente a través de la "conquista del trabajo". Desde 1917 el movimiento se hizo activo en Alemania y tuvo una gran influencia en el sionismo alemán.

28 Cf. Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs 1882-1948. A Study of Ideology*, Oxford, 1987 y Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH (EE.UU.), 1995.

29 Sobre el impacto de las sangrientas luchas de 1929 en Palestina en el sionismo alemán, cf. Jehuda Reinharz (ed.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus*, pp. 424-492.

30 Jonas hace referencia a una anotación de Lassalle en su diario del 2 de febrero de 1840, cf. Ferdinand Lassalle, *Tagebuch*, ed. de Friedrich Hertneck, Berlín, sin fecha, p. 31: "En efecto, creo que, sin observar los preceptos ceremoniales, soy uno de los mejores judíos que existen. Podría arriesgar la vida para arrancar a los judíos de su actual situación de opresión. Yo mismo no rehuiría el patíbulo si pudiera vol-

verse a convertir en un pueblo respetado. Oh, cuando evoco mis sueños de niñez, mi idea preferida es capitanear a los judíos, con el arma en la mano, para llevarles a la independencia".

31 Cf. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (Studienausgabe, vol. II), Francfort del Meno, 1972, pp. 207 y sig.: "Cuando [...] empecé a comprender el alcance de la pertenencia a una raza ajena a la nación y, ante los sentimientos antisemitas entre los compañeros de clase, exigí que tomaran posición, la figura del general semita aparecía más grandiosa a mis ojos". A la vista del relato de su padre sobre un incidente antisemita ante el que reaccionó serenamente, Freud escribe acerca de sus sentimientos cuando era niño: "Oponía a esa situación, que no me satisfacía, otra más acorde a mi sentir, la escena en la que el padre de Aníbal, Amílcar Barca, hace jurar a su hijo en el altar de su casa que se vengará de los romanos. Desde ese momento Aníbal ocupó un lugar en mis fantasías". [trad. castellana: *La interpretación de los sueños*, 2 vols., en Sigmund Freud, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, vols. VII y VIII].

3. Entre la filosofía y Sión: Friburgo - Berlín - Wolfenbüttel

1 Sobre el neokantismo de Marburgo y el papel de Cohen, cf. Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marbuger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Wurzburgo, 1994.

2 En cuanto a la organización sionista de Friburgo, cf. Ruben Frankenstein, "Zionismus in Freiburg im Breisgau", en Heiko Haumann *et al* (eds.), *Der Erste Zionistenkongreß von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualitat*, Basilea, 1997, pp. 239-242.

3 El sistema académico alemán es algo distinto del español. En primer lugar, la docencia se divide en clases magistrales (*Vorlesung*), las clases tal como las entendemos en España en las que el profesor expone un tema oralmente y los alumnos se limitan a tomar apuntes, y los seminarios (*Seminar*), que se dividen a su vez en seminarios para principiantes (*Proseminar*) y los seminarios avanzados (*Hauptseminar*), en los que se requiere la participación activa de los alumnos, generalmente en forma de pequeñas ponencias a lo largo del curso. Finalmente, el curso académico se divide en semestre de verano (*Sommersemester*) y semestre de invierno (*Wintersemester*).

4 Cf. Rudolf Bernet, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburgo, 1996; Dermot Moran, *Edmund Husserl*, Oxford, 2002; Friedrich Wilhelm von Hermann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort, 2000.

5 Cf. la exposición en la conferencia inédita de Jonas "Husserl und Heidegger" (Leo Baeck Institute Archives, Nueva York, AR 2241/MS 75): "El efecto de Husserl como profesor [era] contundente, pero con ciertos rasgos cómicos. Si me permiten, Husserl era un profesor alemán como lo pintan en los libros. Sus enseñanzas eran de naturaleza monológica. Su verdad era incuestionable, y desde el momento que la había establecido, cualquier verdadera controversia se convertía para él en imposible e incluso estéril. La concentración por completo unilateral, imperturbable en una única verdad, que él quería mostrar, era su punto fuerte, pero también el débil, un rasgo casi solipsista, que compartía con algunos filósofos alemanes, pero que en

él, a través de su *pathos* moral, con el que se identificaba su creencia en la verdad propia, tenía algo de distante. Determinados rasgos que confiere cierta ortodoxia, algo judío en su total extrañeza hacia todo lo judío, resultaban inconfundibles. En su periodo de Gotinga, que antecedió a su época de Friburgo, sus estudiantes le llamaban 'el rabino de Gotinga' [...] Los profesores ordinarios alemanes están obligados también a impartir clases sobre materias que él nunca hubiera deseado. Una de esas clases era la Historia de la Filosofía Moderna. No había nada más alejado de Husserl que la historia de la filosofía, pues la verdad no está interesada en los errores del pasado. Pero la clase que empezaba con Descartes fue extraordinariamente dramática e inolvidable para mí. Tras analizar a cada uno de esos filósofos, llegaba la frase estereotipada: 'No fue hasta la nueva fenomenología cuando se encontró la verdadera respuesta a esa pregunta'. [...] En esto era totalmente ingenuo. Era esa ingenuidad que confiere la completa seguridad en el convencimiento propio, la completa ignorancia de todo lo demás y la completa inexperiencia del mundo".

6 Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Altaya, Barcelona, 1995, 2 vols.

7 Aristóteles, *Del alma*, trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2000.

8 Cf. Martin Heidegger, "Augustinus und der Neuplatonismus" (Semestre de verano de 1921), en *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, vol. 60 (Phänomenologie des religiösen Lebens), Francfort del Meno, 1995, pp. 160-299.

9 Cf. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986, pp. 1 y ss [trad. castellana: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992].

10 Cf. Margret Heitmann, *Jonas Cohen (1869-1947). Das Problem der unendlichen Aufgabe in Wissenschaft und Religion*, Hildesheim, 1999; íd., "Jonas Cohen. Philosoph, Pädagoge und Jude. Gedanken zu Werdegang und Schicksal des Freiburger Neukantianers und seiner Philosophie", en Walter Grab/Julius H. Schoeps (eds.), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart, 1986, pp. 179-199.

11 Sobre la relación de Husserl con el judaísmo, cf. Karl Schuhmann, "Edmund Husserl (1859-1938)", en Hans Erler/Ernst L. Ehrlich/Ludger Heid (eds.), *Meinetwegen ist die Welt erschaffen! Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums*, Francfort del Meno, 1997, pp. 112-117.

12 Cf. Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, 1940; íd., *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943.

13 Cf. la conferencia de Hans Jonas "Husserl und Heidegger" (véase nota 4); en ella Jonas explica que Husserl, a tenor de los informes de un estudiante acerca de la vida nocturna berlinesa, donde "también se hacía mención de la prostitución", dijo: "¡Pero no en la ciudad de Hegel y Schleiermacher!" A la vista del dictamen de Husserl sobre París como una "ciudad infame", Jonas continúa: "Pero Berlín era la ciudad de Hegel y Schleiermacher, en la que no había prostitución. Toda esa inocencia e ingenuidad infantiles y tan ajenas a la realidad iban unidas a la gran pureza, a la verdadera pureza y entrega al ideal del pensamiento. Era una combinación que probablemente no será posible en ningún otro lugar ni nunca más. Tanta ignorancia e inocencia, incluso en la autoexclusión más extrema de un teórico, son hoy por hoy insostenibles".

14 Marianne Awerbuch, "Die Hochschule für die Wissenschaften des Judentums", en Reiner Hansen/Wolfgang Ribbe (eds.), *Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin), Berlín/Nueva York, 1992, pp. 517-552; Heinz Hermann Völker, "Die Hochschule für die Wissenschaften des Judentums in Berlin 1900-1942", en Hartmut Walravens (ed.), *Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow*, Múnich, 1990, pp. 196-230.

15 La docencia sobre el Talmud y la rabínica la impartía en la Universidad Eduard Baneth (1855-1930).

16 Jehuda Halevi, *Der Kusari*, nueva ed. rev. de la ed. de 1853, aparecida en traducción alemana, Zúrich, 1990.

17 Cf. Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (con una relación de lugares a cargo de Esther Seidel y una introducción biográfica de Fritz Bamberger), Berlín, 2000.

18 Cf. la concepción teológica de ambos autores en Ulrich Kusche, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlín, 1991.

19 Cf. Eduard Meyer, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, 3 vols., Stuttgart/Berlín, 1921-1923. Sobre la concepción de Meyer en torno al judaísmo, cf. Christhard Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden, 1988, pp. 133-188; íd., "Classical Scholarship, Modern Anti-Semitism an the Zionist Project: The Historian Eduard Meyer in Palestine (1926)", en *Studies in Zionism* 13 (1992), pp. 133-146.

20 Cf. íd., *Juden und Judentum*, pp. 200-245; David N. Myers, "Eugen Täubler: The Personification of Judaism as Tragic Existence", en *Leo Baeck Institute Year Book* 39 (1994), pp. 131-150.

21 Sobre el movimiento estudiantil judío y sus organizaciones, cf. Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland*, pp. 405-459 (sobre el Blau-Weiß fundado en 1912 por Felix Rosenblüht, pp. 449-459). Cf. también Chaim Schatzker, *Die Jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1900 bis 1933* [en hebreo], tesis doctoral de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1969; Michael Brenner, "Turning Inward. Jewish Youth in Weimar Germany", en íd./Derek Penslar (eds.), *In Search of Jewish Community: Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*, Bloomington, 1998, pp. 56-73.

22 Ernst Toller, *Masse Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1998 [1921].

23 En esa época Strauss se declaraba "sionista político" y seguidor de la línea "revisionista" de Vladimir Jabotinsky. Cf. Leo Strauss, "Why we Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to us?", en íd., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. por Kenneth Hart Green, Nueva York, 1997, pp. 311-356, sobre todo pp. 319 y sig. Sobre el desarrollo biográfico, cf. Kenneth Hart Green, "Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker", en ibíd., pp. 1-84, sobre todo, pp. 3 y sig.

24 Leo Strauss, *Das Problem der Erkenntnis in F[riedrich] H[einrich] Jacobis's philosophischer Lehre*, tesis doctoral, Hamburgo, 1922.

25 Cf. David N. Myers, "The Fall and Rise of Jewish Historicism: the Evolution of the Akademie für die Wissenschaften des Judentums (1919-1934)", en *Hebrew Union College Annual* 63 (1992), pp. 107-144.

26 Un grupo de los "camaradas" no sionistas tomó incluso el nombre de "hueste negra". Cf. Stefanie Schüler-Springorum, "Jugendbewegung und Politik. Die deutsch-jüdische Jugendgruppe 'Schwarzer Haufen'", en; *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 28 (1999), pp. 159-209.
27 Acerca del acervo de canciones del movimiento estudiantil judío, cf. Max Matter, "'...Stolz wollen wir aufrecht schreiten, in Treue für Juda streiten...'. Jüdische Jugendbewegungen und ihre Lieder", en Freddy Raphael (ed.), " *...Das Flüstern eines leisen Weens.. ". Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden*, Constanza, 2001, pp. 133-148.
28 Cf. Michael Bühler, *Erziehung zur Tradition - Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland*, Berlín, 1986; Ernst Simon, *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge*, Francfort, 1980; íd., *Sechzig Jahre gegen den Strom. Briefe von 1917-1984*, Tubinga, 1998.
29 Ya de escolar y como miembro de un pequeño grupo judío de jóvenes ("Jung-Juda"), Scholem había clamado contra la insubstancialidad del Blau-Weiß. Cf. Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort, 1977, pp. 59-63. Cf., íd., "Jugendbewegung", en *Die blauweiße Brille*, núm. 1, apartado 5657 (1914), ed. de Erich Brauer y Gerhard Scholem (cit. en Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland*, p. 455).
30 Cf. Martin Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Gütersloh, 1999.
31 Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997 [1921]; cf. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, Múnich, 1985; íd., *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Francfort del Meno, 1994.
32 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (*Verkausgabe*, vol. 3), Francfort del Meno, 1985. Sobre Bloch, cf. Arno Münster, *Ernst Bloch. Eine Biographie*, Francfort del Meno, 2003.
33 Sobre la Escuela Judía, cf. Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Múnich, 2000, pp. 81-113.
34 Cf., por ejemplo, Leo Strauss, "Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums", en *Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck* 13 (diciembre 1929).
35 Felix A. Theilhaber, *Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie*, Berlín, 1921.
36 Cf. la caracterización que hace Scholem de la traducción como "obsequio de huéspedes que los judíos alemanes podrían legar al pueblo alemán como acto simbólico de gratitud en el momento del adiós". Visto históricamente, después de Auschwitz, ni siquiera fue eso, sino "el epitafio de una relación extinta en el horror indescriptible". "Los judíos que la tradujeron ya no existen. Los hijos de aquellos que escaparon de ese horror ya no leerán alemán. La propia lengua alemana se ha transformado hondamente en esta generación"; cf. Gershom Scholem, "An einem denkwürdigen Tage", en íd., *Judaica 1*, Francfort del Meno, 1981, pp. 207-25, citas en pp. 214 y sig.
37 Cf. Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jews in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison, Wisconsin, 1982; Trude Maurer, *Ostjuden in Deutschland 1918-1933*, Hamburgo, 1986.

38 Cf. Sammy Gronemann, *Howdoloh und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916-1918*, Leipzig, 2000; íd., *Erinnerungen*, Berlín, 2000.
39 Cf. Peter A. Degen, "Albert Einstein. Ein deutsch-jüdischer Physiker zwischen Assimilation und Zionismus", en Ulrich Lilienthal/Lothar Striehm (eds.), *Den Menschen zugewandt. Festschrift für Werner Licharz*, Osnabrück, 1999, pp. 147-158.
40 Karl Kraus, *Los últimos días de la Humanidad*, Tusquets, Barcelona, 1991 [1919].
41 Cf. Sander Gilman, *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Francfort del Meno, 1993; sobre Kraus, cf. Robert S. Wistrich, "Karl Kraus. Jewish Prophet or Renegade", en *European Judaism* 9 (1975), pp. 32-38.
42 Cf. Karl Kraus, "Der Neger", en íd., *Grimassen. Ausgewählte Werke*, vol. 1 (1902-1914), Berlín, 1971, pp. 537 y sig.
43 Karl Kraus, *Gedichte*, Francfort del Meno, 1989, pp. 267 y s. La cita de Kant a la que se refiere el poema, reza: "Ante la visión triste, no sólo del mal que oprime al género humano a causa de los fenómenos naturales, sino sobre todo por aquel que los hombres se infligen los unos a los otros, se serena el espíritu ante la perspectiva de que en el futuro las cosas podrían ir mejor; y ello, con una voluntad desinteresada, pues ya llevaremos tiempo bajo tierra y no podremos recoger los frutos que en parte nosotros mismos sembramos".

4. Marburgo: en la esfera de Heidegger y la Gnosis

1 Tomás de Aquino, *Über Seiendes und Wesenheit* (ed. bilingüe latín-alemán), ed. de Horst Seidl, Hamburgo, 1988.
2 Cf., por ejemplo, Martin Heidegger, "Das Rektorat 1933/34 – tatsachen und Gedanken (1945)", en íd., *Gesamtausgabe, vol. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Francfort, 2000, pp. 372-39. Cf. George Leaman, "Das politische Denken Martin Heideggers", en íd. (ed.), *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburgo, 1993, pp. 109-150; Gerhard Schmidt, "Heideggers philosophische Politik", en Gottfried Schramm (ed.), *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, Friburgo, 2001, pp. 217-236.
3 Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Francfort del Meno, 1991, pp. 83-104; Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt, Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Múnich, 1995.
4 Cf. Hans Jonas, *Ciencia como vivencia personal*, en íd., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. y ed. de Illana Giner, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 141-143; sobre la aportación de Jonas a la investigación en torno al gnosticismo, entre otros, cf. Christian Wiese, "Revolte wider die Weltflucht", que es el epílogo de Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, pp. 401-429 (la traducción castellana no mantuvo ese epílogo), y Walter Beltz, "Der Religionswissenschaftler Hans Jonas", en *Zeitschrift für Religions – und Geisteswissenschaften* 48 (1996), pp. 68-80.
5 Cf. Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", en *Social Research* 19 (1952)m pp. 430-452. Cf. la interpretación de Micha Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Berlín, 2000, pp. 252-294.

6 Hans Jonas, "Ciencia como vivencia personal", en íd., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. y ed. de Illana Giner, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 139 y sig.
7 Cf. la carta de recomendación en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Francfort del Meno, 2000, p. 89.
8 Cf. las aportaciones recogidas en Günther Anders, *Über Heidegger*, ed. de Gerhard Oberschlick, Múnich, 2001.
9 Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 65 y sig.
10 Sobre el pensamiento político tardío de Arendt, entre otros, cf. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, 1999.
11 Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001 [1929]; Cf. Ronald Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", en Larry May/Jeome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, MA, 1997, pp. 269-284.
12 Max Weber, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1989 [1905].
13 Id., *Ensayos de sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1987.
14 Cf. Hans Jonas, "Karl Mannheims Soziologie des Geistes", en *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 1 (1929), pp. 111-114.
15 Cf. Reinhart Blomert, *Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit*, Múnich, 1999.
16 *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle, 1923. Cf. Karlfried Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, Gotinga, 1970.
17 Cf. Marion Yorck von Wartenburg, *Die Stärke der Stille. Erzählung eines Lebens aus dem deutschen Widerstand*, Múnich, 1995.

5. Emigración, asilo y amigos en Jerusalén

1 Sobre la situación de la comunidad judía en Alemania en ese periodo de la República de Weimar, cf. George L. Mosse/Arnold Paucker (eds.), *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik* (SchrLBI 13), 2ª ed. rev. y ampl., Tubinga, 1966. Sobre las causas de que, incluso después de 1933, la amenaza contra la comunidad judía sólo se fuera percibiendo de modo paulatino, cf. Marion Kaplan, *Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland*, Berlín, 2001, pp. 11-15.
2 Acerca de los comienzos de la persecución, cf. las aportaciones correspondientes en Wolfgang Benz (ed.), *Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, Múnich, 1988; Arnold Paucker, *Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland/The Jews in Nazi Germany 1933-1943*, Tubinga, 1986.
3 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*. Con una introducción, "Sobre la génesis y la metodología de la investigación", Gotinga, 1934 [2ª ed. incompleta, 1954; 3ª ed. rev. y ampl., 1964. *Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage*, pp. 377-456, 1964].

4 Cf. capítulo 8.
5 Cf. Marion Kaplan, *Der Mut zum Überleben*, pp. 187-208.
6 Sobre la problemática de la violencia judío-árabe y el papel de los ingleses, cf. Anita Aspira, *Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Oxford, 1992.
7 Cf. Yaacov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925-1948*, Londres, 1988; Joseph B. Schechtman, *The Life and Times of Vladimir Jabotinsky*, Silver Spring, 1986.
8 Nos referimos a Richard Lichtheim, *Das Programm des Zionismus*, Berlín, 1911. Sobre Lichtheim y el revisionismo del sionismo alemán, cf. íd., *Revision der zionistischen Politik*, Berlín, 1930.
9 Cf. Richard Lichtheim, *Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus*, Stuttgart, 1970 (sobre Turquía, cf. pp. 215-334).
10 Sobre sus estudios en torno al marxismo, cf. George Lichtheim, *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona, 1970; íd., *Breve historia del socialismo*, Altaya, Barcelona, 1998.
11 Cf. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptain Literature. A Book of Readings*, Berkeley, 1973; íd., *Moral Values in Ancient Egypt*, Friburgo, 1997.
12 Cf. Ruth Bondy, "Der Dornenweg deutscher Zionisten in der Politik. Felix Rosenblüht in Tel Aviv", en *Menora* 9 (1998), pp. 297-314.
13 Cf. Eli Shai, "Samuel Hugo Bergman. A Partial Portrait", en *Ariel* 57 (1984), pp. 25-36; William Kluback, *Courageous Universality. The Work of Samuel Hugo Bergman*, Atlanta, 1992; Hugo S. Bergman, *Jawne und Jerusalem. Gesammelte Aufsätze*, Königstein, 1981; íd., *Tagebücher und Briefe*, 2 vols., Königstein, 1985.
14 Carl Schmidt, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin, 1933.
15 Cf. Hans Jakob Polotsky, *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, vol. 1 (Manichäische Homilien), 1934; íd., "Manichäismus", en August F. Paul/Geir Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, supl. VI, Stuttgart, 1935, pp. 240-271. Cf. Marcel Erdal, "Hans Jakob Polotsky (1905-1991). An Appreciation", en *Mediterranean Review* 8 (1994), p. 19.
16 Jonas estaba, como él mismo afirma el 25 de junio de 1938 en una carta dirigida a Gershom Scholem, muy impresionado, tanto personal como filosóficamente, por Martin Buber: "La conferencia de Buber ha sido brillante, una delicia tanto en el contenido como en la forma. El hombre como tal también me ha dejado impresionado, más de lo que podía imaginarme desde la distancia, precisamente porque hasta ahora sólo le conocía por sus comparecencias públicas, cosa que siempre tiene una cierta ambigüedad, mientras que en la conversación totalmente privada, el uno frente al otro, todo lo superfluo desaparece y destacan sencillamente sus extraordinarias y positivas cualidades. Estoy sorprendido de la evolución mental de este hombre entrado en los sesenta, por no hablar de la asombrosa envergadura de su saber. Posee fuerza y profundidad filosóficas. Además he encontrado en él a un promotor realmente activo con cuya disposición a interceder por mí puedo contar" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL, 4° 1599).
17 Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 1998 [1918-23].

18 Hans Lewy, *Caldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, París, 1978.
19 Cf. Hans Jonas, "Husserl und das Problem der Ontologie" [hebr.], en *Mosnajim* 7 (1938), pp. 581-589. En una carta dirigida a Gershom Scholem el 25 de junio de 1938, Jonas describe los esfuerzos que le costó redactar esa conferencia para la Universidad (y una comparecencia radiofónica sobre Husserl): "Hice [...] mi debut en la Universidad, justo después de mi primera alocución radiofónica en hebreo [...], todo este trabajo de preparación, tanto de contenido como lingüístico, al fin y al cabo se trataba de una situación que hasta entonces me era desconocida, pero, mi primera conferencia en una universidad nueva para mí *y* en hebreo, todo en uno, eso es un poco demasiado. Comencé a prepararlo cuando Bergman me hizo extensiva la invitación para dar una conferencia en memoria de Husserl en la Universidad, poniéndome a releer en los siguientes diez días las obras de Husserl. Entonces hice y deseché más de un borrador, al final escribí a máquina un texto en alemán, que no tenía nada que ver con ninguno de los anteriores y durante una semana sudé con Jernensky [el profesor de hebreo de Jonas], para hacer la versión hebrea. El resultado final estaba por encima de mis expectativas, en la medida en que algo así se pueda deducir de un éxito inmediato de la conferencia, y me ha permitido ganarme el favor de algunas personas de la ciudad que quizá puedan serme útiles. Ulteriores consecuencias, por el contrario, las veo con suficiente claridad más allá de los límites de lo que es razonablemente esperable" [Nachlaß Gershom Scholem, Jewish Nacional University Library (JNUL), 4° 1599]. La alocución radiofónica se publicó bajo el título "In Memoriam Edmund Husserl" [hebr.] en la revista *Turim* (1938) y comenzaba con las siguientes palabras: "A principios de mayo murió Edmund Husserl, uno de los grandes de la filosofía de nuestro tiempo. Murió en Friburgo, en cuya Universidad impartió clases e investigó hasta su jubilación en el año 1929 como cabecilla de una escuela filosófica hacia la que los alumnos acudían en masa y que tuvo una influencia que caló muy hondo en la vida filosófica de Alemania. El educó en el pensar a una generación entera, conoció la fama y murió solo en un entorno transformado, que ya no le dedica siquiera una necrológica. Frente a este silencio que impera en el país donde ejerció es una cuestión de honor para nosotros recordarle hoy aquí. El mismo, que abandonó el judaísmo de joven, un profesor alemán, que se sentía servidor de las ciencias europeas, fiduciario de la herencia cultural de Occidente, seguro que jamás habría pensado que en Jerusalén se haría lo que en Friburgo se omite. El hecho de que sea un alumno suyo, que hace años estuvo sentado a sus pies, quien hoy desde una emisora de Jerusalén y en lengua hebrea pueda hablar en memoria suya, es por sí mismo un símbolo de nuestro tiempo".
20 George Lichtheim, *Marxism in Modern France*, Nueva York, 1968.
21 Martin Jay, "The Loss of George Lichtheim", en *Midstream* 19 (1973), pp. 41-49.

6. Amor en tiempos de guerra

1 En una carta dirigida a Gershom Scholem, Jonas informa sobre un incidente sangriento acontecido en Jerusalén el 25 de julio de 1938: "El mes pasado fui testigo en Jerusalén de un incidente, que me impactó profundamente. Seguro que ha

oído hablar del "martes sangriento"; uno de estos hechos sangrientos aconteció justo debajo de mi ventana, a las 05:30 h de la madrugada, al cabo de un segundo estaba en la ventana y a los dos, fuera, donde tomé entre mis brazos a un árabe herido de muerte y le arrastré hasta la Hadassa. Le aseguro que es difícil imaginarse algo más terrible" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL, 4° 1599)

2 A pesar de su implicación en la autodefensa judía, Jonas era miembro, como otros amigos suyos de Jerusalén, entre ellos Gershom Scholem, de un grupo pacifista que defendía la posibilidad de llegar a un compromiso con los árabes, el Birth Schalom. Sobre esta organización y su origen judío-alemán, cf. Hagit Vavsky, "German Zionists and the Emergence of Birth Shalom", en Jehuda Reinharz/Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, Nueva York, 1996, pp. 648-670; Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Birth Shalom, 1925-1933*, Leiden, 2002.

3 Cf. el epistolario de Gershom Scholem con su madre, en el que los envíos de chocolate y mazapán de Alemania a Jerusalén juegan un papel nada desdeñable: *Betty Scholem - Gershom Scholem. Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, ed. de Itta Shedletzky, en col. con Thomas Sparr, Múnich, 1989.

4 Hans Jonas, "The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses", en *Philosophy and Phenomenologic Research* 14 (1953/54), pp. 507-519 [en castellano, bajo el título "La nobleza de la vista. Una investigación de fenomenología de los sentidos", en íd., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, pp. 191-216].

5 Cf. Lore Jonas, "Mein Vater Siegfried Weiner (1886-1963)", en *Regensburger Almanach 1989*, p. 49.

7. "Un *bellum judaicum* en el sentido más profundo de la palabra"

1 Borradores primeros de este documento, que se encuentran en el legado de Hans Jonas en el Philosophischen Archiv de la Universidad de Constanza (borrador manuscrito HJ, 5-9-32; mecanoscritos HJ 5-9-1/2/3), permiten seguir su evolución conceptual. Originariamente el llamamiento comenzaba con las palabra: "Cuando el 3 de septiembre Inglaterra y Francia declararon la guerra a la Alemania de Hitler, los judíos de todo el planeta percibieron al instante: esta guerra –más allá de lo que pueda significar para los contendientes– también es *nuestra* guerra. Al margen de lo que esta hora contenga de deuda mundial y de los pueblos, el destino judío la señala como *nuestra* hora. De manera inmediata nuestro sentir la identifica como tal: el juicio político lo impone y exige nuestra total participación en esta guerra. Debemos concebirla como una cuestión del pueblo judío y participar en ella en su nombre. Rindamos cuentas sobre los presupuestos y las consecuencias de esta actitud". Un ejemplar del texto definitivo se encuentra en el legado de Jonas en Constanza (HJ 5-9-40) y en el Leo Baeck Institute de Nueva York con la signatura: AR 2241 *addenda*. Se encuentra publicado en *Jüdischer Almanach 2001/5761 des Leo Baeck Instituts*, Francfort del Meno, 2000, pp. 79-91. Cf. la interpretación de Christian Wiese, "'Ein bellum judaicum in des Wortes tiefster Bedeutung'. Hans Jonas' Kriegsaufruf 1939 im Kontext seiner Biographie und seines philosophischen Denkens", en ibíd., pp. 92-107.

2 Entre ellas numerosas figuras importantes del sionismo alemán como Gershom Scholem, Sally Hirsch, Benno Cohn, Alfred Berger, Georg Landauer, Walter Gross, Max Kreutzberger, Robert Weltsch y Moshe Smoira.

3 Cf. Elias Gilner, *War and Hope. A History of the Jewish Legion*, Nueva York, 1969; Matityahu Mintz, "Pinchas Rutenberg and the Establishment of the Jewish Legion in 1914", en *Studies in Zionism* 6 (1985), pp. 15-26.

4 Sobre la política de los británicos en Palestina durante la guerra, cf. Bernard Wasserstein, *Britain and the Jews of Europe, 1939-1945*, Oxford, 1979; Ronald W. Zweig, *Britain and Palestine During the Second World War*, Londres, 1986.

5 Sobre los motivos de dichos emigrantes, cf. Yoav Gelber, "Central European Jews from Palestine in the British Forces", en *Leo Baeck Institute Year Book* 35 (1990), pp. 321-332: era decisivo el anhelo de "estar entre los liberadores de los supervivientes".

6 Michael Evenari, *Und die Erde trage Frucht. Ein Lebensbericht*, Gerlingen, 1987.

7 Sobre los antecedentes y la historia de la creación del *Jewish Brigade Group*, cf. Yoav Gelber, *Voluntarios judíos del ejército británico durante la II Guerra Mundial* [hebr.], vol. 1 (Alistamiento voluntario y su papel en la política sionista de 1939-1942), Jerusalén, 1979; vol. 2 (La lucha por un ejército judío), Jerusalén, 1981. Acerca de la historia de la Brigada, cf. Morris Beckman, *The Jewish Brigade. An Army with Two Masters 1944-45*, Staplehurst, 1998, en cuanto al papel de Churchill en el cambio de percepción en Gran Bretaña, especialmente, pp. 42-50.

8 Sobre Enzo Sereni y la evolución de su pensamiento, cf. Ruth Bondy, *The Emissary: A Life of Enzo Sereni*, Boston, 1977; Evelyn Wilcock, *Pacifism and the Jews*, Gloucestershire, 1994, pp. 61-71.

9 Las "cartas formativas" de Hans Jonas del año 1944 se han incluido como capítulo 14.

10 En una carta dirigida a Gershom Scholem, Lore Jonas escribía el 12 de marzo de 1945 sobre su marido: "Por lo demás está bien. Está cerca de Roma. Cada ocho días puede ir allí y está entusiasmado. Sus cartas (entre otras cosas) son verdaderos himnos a Miguel Ángel, por una parte, y al *Quattrocento*, por otra. ¿No era usted quien en una ocasión tachó su interés por el arte de claro sibaritismo? Creo que ahora se lo tiene bien merecido, ¿no cree?". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

11 En el último discurso que pronunció, con motivo de la concesión del Premio Nonino, el 30 de enero de 1993 en Udino, Jonas evocó sus experiencias en Italia y señaló que esas historias le habían acompañado durante toda su vida "como un bien sagrado que me hubiera sido encomendado". Cf. Hans Jonas, "Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung", en Dietrich Böhler (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Múnich, 1994, pp. 21-29, cita: p. 23.

8. Viajando por una Alemania arrasada

1 La conversación, en inglés en el original (*N. de la T.*).

2 Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2001.

3 Lore Beyerlein (ed.), *Von drei Reichen. Briefe des Malers Kurt Beyerlein aus den Jahren 1941-1945*, Reinbek, 1947.

4 Hans Jonas, "'Origenes' Peri Archon - ein System patristischer Gnosis", en *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), pp. 101-119; íd., "Die origenistische Spekulation und die Mystik", en *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), pp. 24-45.

5 No fue hasta 1954 que aparecería en Vandenhoeck & Ruprecht, bajo el título *Von der Mythologie zur Mystischen Philosophie*, la segunda parte de *Gnosis und spätantiker Geist*, con la dedicatoria "En memoria de mi madre. Auschwitz, 1942". Una edición posterior de la primera parte la dedicó Jonas a la memoria de su padre.

6 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga, 1941.

7 Erich Dinkler, "Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft", en Otto Kaiser (ed.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tubinga, 1977, pp. 15-40.

8 Hans Jonas, "Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes", en Otto Kaiser (ed.), *Gedenken*, pp. 41-70. Se trata de una retrospectiva conmovedora sobre la personalidad de Bultmann y el "diálogo con él, de filósofo a teólogo, de judío a cristiano, pero ante todo, de amigo a amigo". "Daría mi vida por poder continuar este diálogo, empezado hace tanto, tantísimo tiempo, con la persona en vida, y sólo puedo hacerlo con la preciosa sombra. Un hombre de pureza enternecedora nos ha dejado, una vida cabal, siempre fiel a sí mismo. No hay que lamentarse por él, pero una vez más el mundo se empobrece al perder a uno de esos en los que siempre podrá fundar la creencia, siempre amenazada, de que 'merece la pena ser un ser humano'" (ibíd., p. 70).

9 Bultmann expresa su convicción "de que el maduro talento expositivo del autor sabrá ganarse al lector por sí mismo", y señala que él también consagró años de su vida al estudio de la Gnosis, pero que con ninguna de las investigaciones existentes hasta ahora "he aprendido tanto acerca de la comprensión verdadera del fenómeno espiritual e histórico de la Gnosis como con ésta", sí, que "con ella descubrió por primera vez el significado de ese fenómeno en toda su envergadura". Da por buena expresamente la utilización del análisis existencialista y comenta que quedará mostrado "que esta obra enriquecerá en diversos sentidos la investigación histórico-espiritual, no menos que las interpretaciones sobre el Nuevo Testamento" (Prólogo en Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, parte 1, 1934). En un informe que Rudolf Bultmann escribió el 12 de diciembre de 1933 para ayudar a Jonas a abrirse camino en la emigración, entre otras cosas, dice: "El Sr. Dr. Jonas es un erudito extraordinariamente dotado. En él se hermanan la capacidad de pensar sistemáticamente con la aptitud para la investigación historiográfica y, por ello, está especialmente preparado para el análisis y la descripción de fenómenos históricos y espirituales. [...] Como consecuencia de su formación, está familiarizado tanto con la tradición espiritual del Antiguo Testamento, del judaísmo y del Nuevo Testamento, como con la tradición espiritual de los griegos antiguos. [...] Considero [el libro sobre la Gnosis] una aportación brillante. La investigación en torno a la Gnosis había estado hasta entonces limitada por el hecho de que aquélla estaba considerada un fenómeno circunscrito a los estudios de Historia de la Iglesia y del dogma, o por el hecho de que se interpretaba como un fenómeno de historia de la religión helénica, con lo que el interés se centraba fundamentalmente en la tradición mitológica que la Gnosis retoma y transfigura. El Sr. Dr. Jonas muestra, por vez primera, cuál es el significado de la Gnosis en el contexto de toda

la historia espiritual de Occidente, cómo con ella la concepción antigua de Dios y el mundo –tanto bajo el influjo de tradiciones orientales, como bajo la influencia de las condiciones históricas generales del final de la Antigüedad– se transforman y de un modo que resulta de una importancia fundamental para la fijación conceptual del cristianismo, así como para la historia espiritual de Occidente después de la Antigüedad. El libro enriquecerá la investigación de forma extraordinaria. Deseo de corazón que al Sr. Dr. Jonas se le dé la oportunidad de continuar su tarea intelectual; lo deseo tanto más en la medida en que también le conozco como persona, y le tengo en alta consideración y estima" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

10 Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein Beitrag zur Entstehung des christlich-abendländischen Freiheitsbegriffs*, Gotinga, 1907.

11 Cf. Hans Schmidt, *Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Gotinga, 1907.

12 Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga, 1907.

13 Hugo Koch, en *Theologisce Literaturzeitung* 55 (1930), núm. 2, p. 466. "Lo que Jonas nos ofrece en su escrito –abuso de extranjerismos, predilección por la substantivación, abstracción y vaguedad, petulancia, amaneramiento y presunción– supera cualquier mesura. [...] El ensayo está dedicado al profesor Bultmann y se supone que debería gozar con ese lenguaje. Otros ven en ello, con razón, un desorden público a través del cual algunos académicos alemanes se ponen en evidencia a sí mismos y a la erudición alemana ante el mundo. [...] Si el contenido del escrito está a la altura de la ininteligibilidad de su lenguaje, entonces seguro que debe ser extraordinario. No tengo, empero, ningunas ganas de traducir ese galimatías al alemán ni de hacerlo inteligible" (ibíd.).

14 Julius Ebbinghaus, *Zu Deutschlands Schicksalswende*, Francfort del Meno, 1946, pp. 45 y sig.

9. De Israel al Nuevo Mundo: inicios de la actividad académica

1 Este episodio de Issawyje no se explicó durante la entrevista, sino que se basa en el artículo de Eleanore Jonas, "Two Years in an Arab Village. Peace and Neighborly Contact During the British Mandate", en *Aufbau* 2000, núm. 25 (14.12.2000).

2 Cf. Hans Jonas, "Yiscor: To the Memory of Franz Joseph Weiner", en *The Chicago Jewish Forum* 9/1 (1950), pp. 1-8.

3 Una carta del año 1949 de Lore Jonas a Fania y Gershom Scholem ilustra claramente las primeras experiencias en Montreal: "Nos acordamos a menudo de vosotros y hablamos de vosotros y os echamos de menos. Este nuevo, enorme país también es un lugar muy extraño; y, una vez pasada la emoción de la llegada, uno vuelve un poco en sí, y te sientes realmente solo. Hay muchos judíos –setenta y cinco mil– pero los que hemos conocido hasta ahora, aunque son todos muy afables y amigables (y ricos), no acaban de ser lo que esperábamos. El otro día, en una reunión, tuvo lugar la siguiente conversación. El señor X: '¿A qué se dedica su marido?'. Yo, avergonzada: 'A la filosofía'. El señor X: 'No hará mucho dinero con eso'. Yo: 'Bastante'. Hans todavía no ha conocido a la mayoría de sus colegas, pues aún están de vacaciones. El recibimiento, por lo demás, fue, desde los parámetros

palestinos, grandioso. Nos recogieron en coche en la estación y nos llevaron a una casa de tres habitaciones que habían alquilado con antelación para nosotros. Nevera, horno de gas, teléfono, naturalmente, todo incluido. Además nos habían obsequiado a la llegada con una cuna. Los huevos y la mantequilla tampoco faltaban en la nevera. Hans trabaja mucho, y estoy muy contenta de que, tras tantas interrupciones, ahora lo esté consiguiendo. Pero, claro, digamos que como compañía es como si no estuviera. Pero al fin y al cabo esa es la finalidad para la que estamos aquí". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

4 Cf. la biografía de Michael R. Marrus, *Samuel Bronfman. The Life and Times of Seagram's Mr. Sam*, Toronto, 1991.

5 Cf. la autobiografía de Edgar M. Bronfman, *The Making of a Jew*, Nueva York, 1996 (sobre su padre, cf. pp. 1-16).

6 Cf. la carta de Jonas a Gershom Scholem de 1 de septiembre de 1949: "Resulta que mi beca es un *individual fellowship*, es decir, que no va ligada a ningún puesto universitario ni a una universidad concreta, sino que está en mis manos hacer contactos para 'conseguir llegar' a una universidad [...] McGill es un buen centro, desde el que es fácil hacer buenas relaciones. Aquí me parece que el departamento de filosofía ya está muy copado, y en lo más alto uno de los dos catedráticos [...], Raymund Klibansky, ya es un judío alemán". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

7 Cf. la hermosa descripción que hace Lore Jonas en una carta dirigida a la familia Scholem el 1 de diciembre de 1949: "Aquí en Dawson vivimos en una especie de kibbuz glorioso, comemos en el *common room*, pero tenemos cuatro habitaciones en lugar de una, y baños compartidos: es, como dice Hans, 'como un monasterio de monjes, sólo que con monjas'. Estamos lejos de la ciudad y de sus tentaciones (veinticinco millas) y las tentaciones del lugar son tan mínimas, un *snack-bar* y el Faculty Club, que no nos queda más remedio que trabajar, para lo que nos dividimos, de manera que yo lavo ropa y Hans escribe ensayos filosóficos. [...] Lo primero que nos hemos comprado aquí ha sido un escritorio para que Hans no tuviera excusa para no trabajar, y como ha resultado tan caro, quiere amortizarlo y es muy aplicado. Como ven, todo marcha a pedir de boca. Querida Fania, el destino de la mujer es siempre el mismo, planchar, lavar, como decía más arriba, zurcir calcetines, etc. Eso hay que hacerlo en Canadá exactamente igual que en Jerusalén. La invención que más me gusta de este continente es la lavadora, si se me permite ser así de vulgar. La gente de aquí, los *married student couples*, con los que convivimos, son amables, casi siempre y sin complejos. En conjunto me caen mucho mejor que los representantes de la burguesía judía que conocimos en Montreal. Nuestros judíos de Israel tienen más en común con estos *gojim* [cristianos] que con los judíos del golus". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

8 Cf. la carta de Lore Jonas a la familia Scholem de 1 de diciembre de 1949: "Entretanto se ha iniciado el tristemente célebre invierno canadiense: se nos congelan los huesos y los músculos, pero los entendidos nos aseguran que esto no es nada y que se nos helarán hasta los tuétanos. Visto con distancia, un pequeño *chamsin* [viento cálido del desierto] era algo hermoso, pero uno no sabe valorar nunca lo que tiene" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

9 Cf. Cusanus-Texte I, *Predigten. Dies Sanctificatus*, ed. de Raymond Klibansky (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1928-29), Heidelberg, 1929; *Magistri Eckardi Opera Latina*, ed. de Raymond

Klibansky, fasc. I, *Super oratione dominica*, Lipsiae [Leipzig], 1934; *Magistri Eckardi Opera Latina*, fasc. XII, *Quaestiones Parisienses.* Edidit Antonius Dondaine o. p., *Commentariolum de Eckardi Magisterio*, adiunxit Raymundus Klibansky, Lipsiae [Leipzig], 1936.

10 Cf. Raymond Klibansky, *Erinnerungen an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux*, Francfort del Meno/Leipzig, 2001.

11 Cf. íd., *The Continuity of the Platonic Tradition*, Londres, 1939, y *Corpus Platonicum Medii Aevi*, Auspiciis Academiae Britannicae [...], edidit Raymundus Klibansky.

12 Père Faribault, "Un livre Jonas: Gnosis und spätantiker Geist", en *Études et Recherches* 2 (1937), I-II, 1.

13 Arthur Darby Nock, en *Gnomon* 3 (1936), pp. 605-612. Edición alemana, en Kurt Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, 1975, pp. 374-386.

14 El 28 de julio de 1950, Jonas escribió a Gershom Scholem: "Estamos bien, estamos pasando un verano tranquilo (en la medida que eso sea posible en una familia que se ha vuelto tan enérgica). [...] Ayalah juega en el jardín, es alegre y está muy interesada en el mundo, pero todavía no habla. Como aún no ha leído a Freud, es muy cariñosa con su hermanito, besa sus manitas, acaricia su cabecita (lo que nunca hemos hecho nosotros en su presencia) y quiere darle el biberón; se siente muy superior a él. Jonathan es más tranquilo que ella, claro que él no es un sabre". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

15 Cf. la carta de Jonas a Gershom Scholem del 24 de abril de 1950: "Carleton College es la competencia aconfesional y anglófona de la Universidad de Ottawa, clerical y francófona, todavía no tiene ni diez años y es muy ambiciosa. En realidad buscaban un docente para filosofía, y cuando aparecí yo en el mercado a modo de una especie de saldo, aunque no para un puesto *junior*, claro, hicieron un esfuerzo suplementario. [...] De manera que ha sido posible que ya el primer año pase a formar parte del cuerpo de profesores, lo que en realidad percibo como un gran obstáculo para mi trabajo". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

16 Cf. la carta de Jonas a Gershom Scholem fechada el 18 de febrero de 1951: "Continúa yéndonos bien, en lo material, marcadamente mejor de lo que le correspondería a un israelí del año tercero del Estado judío. [...] Las relaciones con mis colegas son excelentes, cuando no *over-stimulating.* [...] Los estudiantes están maravillados con la filosofía, lo que no es nada fácil, por ajeno a la tradición americana, y acogen el esfuerzo como *something different*, amén del éxito (que es dudoso). Por primera vez tengo claro que represento algo totalmente nuevo y aislado en este entorno: mis estudiantes más inteligentes me lo han hecho notar de manera indirecta, y también en parte muy directa. Cuando en una de mis clases, a la pregunta de si iba a estar allí al año siguiente, respondí con un 'sí', corearon un 'ah'. Dos o tres cerebros se han apartado decididamente de la bandada estereotipada, y merece la pena por ellos ir más allá de la capacidad de comprensión de los demás. Esta 'vivencia de respuesta' fue una gran satisfacción" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

17 El primer semestre que estuvo en Ottawa, Jonas impartió "Historia de la Filosofía Antigua hasta Aristóteles", "Historia de la Filosofía Moderna de Descartes a Kant" y "Filosofía de la Religión" (cf. la carta dirigida a Gershom Scholem del 28 de julio, Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

18 Marta Karlweis Wassermann (1889-1965) era conocida gracias a la publicación de diversas novelas, además de por su libro de viajes *Eine Frau reist durch Amerika* (Berlín, 1922) y la biografía de su esposo, *Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk* (Amsterdam, 1935).

19 Cf. Ludwig von Bertalanffy, *Theoretische Biologie*, vol. 1: Allgemeine Theorie, Physikochemie, Aufbau und Entwicklung des Organismus, Berlín, 1932; íd., *Biophysik des Fließgleichgewichts. Einführung in die Physik offener Systeme und ihre Anwendung in der Biologie*, Braunschweig, 1953. Cf. Lima Takao, *Der Begriff der Ganzheit und seine Anwendug bei Ludwig von Bertanlanffy*, Kiel, 2001. Como presentación biográfica, cf. Gerhard Nierhaus, *Ludwig von Bertanlanffy: 1901-1972*, s.l., s.a., [1979].

20 Ludwig von Bertalanffy, *Nikolaus von Kues*, Múnich, 1928.

21 Cf. la carta del 5 de noviembre de 1950 dirigida a Gershom Scholem: "Aquí sólo cuento con un contricante filosófico, el profesor Ludwig von Bertalanffy (de Viena), un biólogo filosófico [...], con el que tengo una amistad en la que nos tuteamos, bebemos juntos y discutimos. Él me llama 'viejo aristotélico', y yo todavía no he encontrado un denuesto adecuado para él" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

22 Algunas cartas dirigidas a Gershom Scholem documentan que en esa época Jonas tenía la esperanza de encontrar un puesto a largo plazo en el liberal Hebrew Union College de Cincinnati o en el conservador Jewish Theological Seminary de Nueva York (cf. carta fechada el 1 de septiembre de 1949). Lore Jonas escribe, el 1 de diciembre de 1949, sobre el viaje: "Ahora empezamos a otear la muy glorificada América. Canadá no es exactamente lo que..". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

23 Cf. Samuel E. Karff (ed.), *Hebrew Union College. Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*, Cincinnati, 1976.

24 Sobre la importancia de Baeck para el judaísmo alemán ante la Shoah, cf., entre otros, las aportaciones recogidas en Georg Heuberger/Fritz Backhaus (eds.), *Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern*, Francfort del Meno, 2001.

25 Sobre la evolución intelectual de Leo Strauss en la emigración, cf., entre otros, Peter Graf Kielmansegg *et al.* (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Washington, 1995.

26 Entre la abundante bibliografía sobre el pensamiento político de Strauss, cf. Kenneth L. Deutsch, *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Md., 1994; Shadia B. Drury, *Strauss and the American Right*, Basingstoke, 1999; Harald Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlín, 2002.

27 Jakob Klein, *Die griechische Logistik und die Entwicklung der Algebra*, 2 vols., Berlín, 1934/36.

28 La carta en hebreo al Rector de la Universidad Hebrea fechada el 3 de octubre de 1951 (con copia a Gershom Scholem), se desarrollaba en los siguientes términos [según la traducción alemana de Christian Wiese]: "El retraso de mi respuesta a su carta de 3-9-51 se debe a que he tenido que meditarla mucho tiempo. La oferta de la Universidad, que es el cumplimiento de un viejo deseo mío, llega en un momento que me confronta con cuestiones que están al margen de lo estrictamente académico y que afectan a otras personas aparte de a mí. Cuando el profesor Bergman me preguntó al final del verano de 1950 si estaría dispuesto a presentar

mi candidatura a una plaza de filosofía, respondí –sin dudarlo– conforme a mis deseos. Por supuesto que tenía claro que la aceptación de esa plaza también implicaría serias renuncias para todos aquellos cuyo destino está determinado por mi decisión. Un precio tal está justificado, desde mi punto de vista, sólo en la medida en que no sean demasiados los derechos de otras personas que se vean afectados. Entonces tuve la impresión de que el precio no rebasaba esos límites. En este sentido estuve de acuerdo con la candidatura, y cualquier explicación estaba bajo la restricción del *rebus sic stantibus*. No es necesario que le explique lo mucho que han cambiado las cosas en nuestro país desde entonces, ni tampoco es necesario que le enumere las razones de peso que están en el platillo de la balanza, empezando por el problema de la vivienda, al que la Universidad no puede prometer poner remedio. Si me hubiera quedado en Israel y hubiera logrado echar raíces, los míos y yo tendríamos hoy nuestra parte en las penas de todos; si hubiera abandonado el país como miembro de la Universidad por un tiempo limitado, hoy tendría la obligación de volver a mi puesto. Dada la ausencia de tales circunstancias, puedo aproximarme a esta decisión con absoluta libertad de elección y sopesar los pros y los contras desde las diferentes perspectivas de mi responsabilidad. He analizado la situación desde todos los ángulos, según mi leal saber y entender, y he llegado a la conclusión de que no es lícito arrastrar a una familia que vive en condiciones de normalidad a una situación que es tan poco normal. Esas razones no las tuve en cuenta hasta hace poco, conforme al propio desarrollo de los acontecimientos. De aquí que no pudiera informarle hasta ahora de mi cambio de manera de pensar, y la decisión negativa es expresión de la situación actual; seguirá dependiendo de esta situación y de los cambios que ésta pueda experimentar en un futuro, en la medida, claro, de que mi posición cuente en algo para la decisión. A la práctica esto significa que en ningún caso puedo venir en otoño de 1952. Que esta decisión tenga como consecuencia que el llamamiento simplemente se posponga o quede revocado para siempre, ya no depende de mí. En cualquier caso espero que por ello no finalice mi relación con la Universidad y, lo que es más importante, que mis amigos me comprendan y no se lo tomen a mal. No he tomado esta decisión a la ligera, sino muy a mi pesar. Por ello ruego que transmitan mi agradecimiento más sincero a los órganos dirigentes de la Universidad y a todos los que han tomado parte en mi llamamiento y que les aseguren que estimo en mucho el honor que me han otorgado con ello. Siento muchísimo que las circunstancias de todos conocidas, que ya son en y para sí tan tristes, se hayan agravado hasta tal punto que hayan conseguido aniquilar mi deseo más vivo, obligándome a rechazar por ahora la oferta" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).

29 Sobre la atmósfera sionista de la Universidad Hebrea de Jerusalén, cf. David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. The European Jewish Intellectuals Zionist Return to History*, Nueva York, 1995.

30 Cf., por ejemplo, Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism", en *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965), pp. 43-57.

31 Cf. Hans Jonas, "Parallelism and Complementarity. The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr", en Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch de Spinoza*, Washington, 1980, pp. 121-130 [en alemán en *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, 1981, pp. 101-116].

32 Cf. Gershom Scholem, *Die Wissenschaft vom Judentum* (Judaica 6), Francfort del Meno, 1997.

33 Sobre las razones de fondo de la ruptura ulterior entre ambos pensadores, cf. Thomas H. Macho, "Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intelektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus", en Stéphane Moses/Sigrid Weigel (eds.), *Gershom Scholem - Literatur und Rhetorik*, Colonia, 2000, pp. 133-152.
34 Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berna, 1947, cf. Richard Faber (ed.), *Abendländische Eschatologie: ad Taubes*, Würzburg, 2001.
35 Philip Rief, *Freud: la mente de un moralista*, Paidós, Buenos Aires, 1966.
36 Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958 [en alemán: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Francfort del Meno, 1999; en castellano: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los inicios del cristianismo*, trad. de Ángela Ackermann, Siruela, Madrid, 2000].
37 Cf., entre otros, Jay MacPherson, *O Earth Return*, Toronto, 1954; íd., *The Boatman*, Oxford, 1957; íd., *Welcoming Desaster*, Toronto, 1974; cf. Weir Lorraine, *Jay MacPherson and her Works*, Toronto, 1989/90.
38 Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*, Princeton, 1947.

10. Amistades y encuentros en Nueva York

1 Cf. la carta de Jonas a Gershom Scholem del 10 de octubre de 1951: "Durante el verano he sido *Visiting Professor* de la Graduate Faculty de la New School of Social Research de Nueva York. He impartido un curso sobre 'El organismo en la teoría del ser desde Descartes', que ha tenido, también para mi sorpresa, una gran acogida. Yo mismo estaba impresionado e incentivado por la madurez y el interés de mis estudiantes, entre los que había un buen número de candidatos a obtener el Ph. D. Ottawa no ofrece un material como éste, tan despierto intelectualmente, como alumnado". (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL, 4° 1599).
2 Cf. Michael Hanke, *Alfred Schütz: Einführung*, Viena, 2002; Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, 3 vols., La Haya, 1971/72.
3 Cf. Ulrich Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu der phänomenologischen Wahrnehmungstheorie von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, La Haya, 1983.
4 Cf. Richard Grathoff (ed.), *Alfred Schütz - Aron Gurwitch. Briefwechsel 1939-1959*, Múnich, 1985. En una carta fechada el 21 de enero de 1954, Schütz comunica a su amigo Gurwitsch: "Ayer tuvimos *Commitee* y *Faculty Meeting* y la votación salió contraria a lo que yo esperaba. Por desgracia hemos perdido honrosamente. [...] Jonas contaba con el apoyo importante de Leo Strauss y toda su camarilla. También resultó decisivo el hecho de que yo tuve que indicar que sólo estabas dispuesto a aceptar a condición de contar con el estipendio completo, mientras que ése no ha sido el caso con Jonas. Tras una hora y media de debate procedimos a la votación secreta y tú obtuviste 7 votos, pero Jonas, 9. [...] El resultado de la elección sólo puede deberse, en mi opinión, a la circunstancia antes mencionada. No conozco a Jonas personalmente y espero que sea posible trabajar con él. Si no recuerdo mal, tú mismo te referiste a él de un modo muy lisonjero". (íd., pp. 347 y sig.). En una carta del 1 de mayo de 1956, Schütz comenta que con Jonas "no me llevo personalmente nada bien" (ibíd., p. 390).

5 Cf. Hans Jonas, "Aron Gurwitsch", en *Social Research* 40 (1973), pp. 567-569.

6 El Committee on Social Thought, fundado en 1941, entre otros, por el historiador John U. Nef (1899-1988), es un instituto interdisciplinario de Ciencias del Espíritu de la Universidad de Chicago, en el que trabajan en colaboración filósofos, historiadores, filólogos y estudiosos de la literatura, sociólogos, politólogos y especialistas en religión.

7 Por desgracia, Jonas renuncia en la conversación a relatarnos la interesante historia de sus actividades en la New School. Para una presentación panorámica de la historia de la New School, cf. Peter M. Rutkoff, *New School. A History of the New School for Social Research*, Nueva York, 1986; Claus-Dieter Krohn, *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und der New School for Social Research*, Francfort del Meno, 1987.

8 El *Bund* era un movimiento que apelaba a la integración de los judíos en una sociedad socialista, conservando su autonomía cultural; cf. Zvi A. Gitelman, "A Centenary of Jewish Politics in Eastern Europe. The Legacy of the Bund and the Zionist Movements", en *East European Politics and Societies* 11 (1997), pp. 543-559.

9 Cf. Viktor Sarris, "Reflexionen über den Gestaltpsychologen Max Wertheimer und sein Werk: Vergessenes und wieder Erinnertes", en Marianne Hassler/Jürgen Wertheimer (eds.), *Der Exodus aus Nazideutschland und die Folgen. Jüdische Wissenschaftler im Exil*, Tubinga, 1997, pp. 177-190.

10 Sobre la actividad de Magnus, cf. William Abikoff, *The Mathematical Legacy of Wilhelm Magnus. Groups, Geometry and Special Functions*, Providence, 1994.

11 Cf. Claus-Dieter Krohn, *Die philosophische Ökonomie. Zur intellektuellen Biographie Adolph Lowes*, Marburgo, 1996.

12 Sobre Stern, cf. Werner Deutsch, "Im Mittelpunkt die Person: Der Psychologe und Philosoph William Stern (1871-1938)", en Marianne Hassler/Jürgen Wertheimer (eds.), *Der Exodus aus Nazideutschland und die Folgen*, pp. 73-90.

13 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen historia de una judía alemana*, Lumen, Barcelona, 2000.

14 Cf. Eva Michaelis-Stern, "Zu Henrietta Szolds 25. Todestag", en *Das Neue Israel* 33 (1980), pp. 288-291; sobre la Alija juvenil, cf. Yoav Gelber, "The Origins of Youth Aliya", en *Studies in Zionism* 9 (1988), pp. 147-171, y Sara Kadosh, "Youth Aliya Policies and the Rescue of Children from Europe 1939-1942", en *Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 2001, pp. 95-103.

15 Cf. Bernd Neumann, *Hannah Arendt und Heinrich Blücher. Ein deutsch-jüdisches Gespräch*, Berlín, 1988.

16 Por ejemplo, Günther Stern, "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1948), pp. 337 y sig. Cf. la bibliografía en Konrad Paul Liessmann, *Günther Anders*, Múnich, 2002, pp. 203-207. Sobre la biografía y la filosofía de Anders, cf. también, entre otros, Gabriele Althaus, *Leben zwischen Sein und Nichts. Drei Studien zu Günther Anders*, Berlín, 1989; Margret Lohmann, *Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders*, Múnich, 1996.

17 Cf. Konrad Paul Liessmann, *Günther Anders*, pp. 53-78; Günther Anders, *Die Antiquirtheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, vol. 1, Múnich 1956; cf. Helmut Hildebrandt, *Weltzustand Technik.*

Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger, Berlín, 1990.

18 Sobre la controvertida discusión en torno a la relación humana y filosófica entre Hannah Arendt y Martin Heidegger, cf., entre otros, Ingeborg Nordmann, "'Gegen Philosophie hilft nur Philosophie. Und ich habe keine eigene auf Lager'. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Martin Heidegger", en Jutta Dick/Barbara Hahn (eds.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. Und 20. Jahrhundert*, Viena, 1993, pp. 266-285; Dana Villa, *Arendt und Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, 1996; Reinhard Mehring, "Zwischen Philosophie und Politik. Hannah Arendts Verhältnis zu Heidegger", en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 53 (2001), pp. 256-273.

19 Cf. Hannah Arendt, *Besuch in Deutschland*, Berlín, 1993.

20 Cf. íd., "Konzentrationsläger", en *Die Wandlung* 3 (1948), pp. 309-330; íd., "Parteien und Bewegungen", en *Die Wandlung* 4 (1949), pp. 459-473; íd., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2001.

21 Id., *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003. Los artículos de *The New Yorker* aparecieron entre febrero y marzo de 1963 en cinco entregas.

22 En cuanto a la documentación de la controversia, cf. Friedrich Arnold Krummacher, *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Múnich, 1964. Sobre la variada bibliografía en torno a la discusión acerca del libro de Arendt sobre Eichmann, cf. Dana Villa, "The Banality of Philosophy. Arendt on Heidegger and Eichmann", en Larry May/Jerome Kohn (eds.), *Twenty Years Later*, pp. 179-196; Richard J. Bernstein, "Did Hannah Arendt Change her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil", en ibíd., pp. 127-146; Richard Wolin, "The Ambivalence of German-Jewish Identity. Hannah Arendt in Jerusalem", en *History & Memory* 8 (1996), pp. 9-34; Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited.* Eichmann in Jerusalem *und die Folgen*, Francfort, 2000; Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2001.

23 Sobre Blumenfeld, cf. Kurt Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert Deutscher Zionismus*, Stuttgart, 1962; Jochanan Ginat, "Kurt Blumenfeld und der deutsche Zionismus", en Kurt Blumenfeld, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, ed. por M. Sambursky y Jochanan Ginat, Stuttgart, 1976, pp. 7-36 (cf. también las cartas dirigidas a Hannah Arendt).

24 Cf. Ingeborg Nordmann, "Zwischen Paria und Zionist. Die Freundschaft zwischen Hannah Arendt und Kurt Blumenfeld", en *Babylon* 15 (1995), pp. 86-98.

25 Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered", en *Menorah-Journal* 33 (1945), pp. 162-196 (en alemán: "Der Zionismus aus heutiger Sicht", en íd., *Die Krise des Zionismus. Essays & Kommentare* 2, Berlín, 1989, pp. 7-60. Cf. Richard J. Bernstein, "Hannah Arendt's Zionism?", en Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, pp. 194-202; Moshe Zimmermann, "Hannah Arendt. The Early Post-Zionism", en ibíd., pp. 181-193.

26 Que Jonas ya juzgaba críticamente los trabajos de Arendt antes de la controversia en torno al libro sobre Eichmann, queda patente en el siguiente pasaje de una carta dirigida a Gershom Scholem fechada el 10 de octubre de 1951: "Muchos de los que hubiera querido volver a ver, al ser pleno verano, se encontraban fuera de Nueva York. Pero Hannah sí estaba y nuestra amistad volvió a manifestarse inalterada tras quince años de interrupción, aunque tuve que discutirle vivamente

(y sin ningún éxito) su visión del problema judío en su último libro, *The Origins of Totalitarism*, muy ingenioso, pero no por ello apropiado" (Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4° 1599).
27 Robert Weltsch, *Tragt ihn mit Stolz, del gelben Fleck. Eine Aufsatzreihe der "Jüdischen Rundschau" zur Lage der deutschen Juden*, Nördlingen, 1988. Sobre Weltsch, cf. Herbert A. Strauss, "Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund zionistischer Kulturkritik. Scholem, Weltsch und die Jüdische Rundschau", en Peter Freimark/Alice Jankowsky (eds.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburgo, 1991, pp. 375-389.
28 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 42.
29 Sobre el papel histórico de Eichmann, cf. Hans Safrian, *Eichmann und seine Gehilfen*, Francfort, 1997.
30 Acerca de la correspondencia entre Scholem y Arendt en torno al libro sobre Eichmann, cf. Gershom Scholem, *Briefe*, vol. 2 (1948-1970), ed. de Thomas Sparr, Múnich, 1995, pp. 95-111. Para su interpretación, cf. Stéphane Mosès, "Das Recht zu urteilen Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß", en Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited*, pp. 78-92.
31 Cf. Hans Jonas, "Hannah Arendt 1906-1975", en *Social Research* 43 (1976), pp. 3-5 [en alemán: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt. Jahrbuch 1975*, Heidelberg, 1976, pp. 169-171]; íd., "Hannah Arendt *in memoriam*. Handeln, Erkennen, Denken Aus Hannah Arendts philosophischem Werk", en *Merkur* 30, núm. 10 (1976), pp. 921-935 [en inglés: "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", en *Social Research* 44 (1977), pp. 24-43].

11. El adiós a Heidegger

1 Martin Heidegger, "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", 1933, en íd., *Gesamtausgabe*, vol. 16, pp. 107-117 [en castellano: *La autoafirmación de la Universidad Alemana*, Tecnos, Madrid, 1989]. Para la interpretación del discurso del rectorado y sus efectos, cf., entre otros, Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort del Meno, 1987, pp. 151-168 [en castellano: *Heidegger y el nazismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1989]. Entre la abundante bibliografía sobre la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo, cf. Bernd Martin, "Universität im Umbruch. Das Rektorat Heideggers", en Eckard John (ed.), *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, Friburgo, 1991, pp. 9-24; íd. (ed.), *Martin Heidegger und das "Dritte Reich". Ein Kompendium*, Darmstadt, 1989; Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Francfort del Meno, 1998 [en castellano: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997.]
2 Cf. la descripción de Hans Jonas en su ponencia "Husserl y Heidegger" (Leo Baeck Institute Archives, Nueva York, AR 2241/MS 75): "Por lo que respecta a la relación con su maestro, el venerado y anciano Husserl, quien le había consolidado en esa cátedra como sucesor suyo, desde el momento en que Hitler llegó al poder, Heidegger ya ni miraba a Husserl, no le saludaba por la calle, no le dirigió una sola palabra y le dejó hasta 1938 vivir y también morir solo en Friburgo, esa ciudad que Husserl había hecho famosa en filosofía. Entre sus actos como rector

promulgó un edicto que prohibía a Husserl y a otros no arios el acceso al edificio de la universidad y el uso de la biblioteca. Eso, para ser exactos, puesto que aquí se están formulando graves acusaciones, Heidegger lo describió en conversaciones privadas como un acto que fue posible gracias al uso de su estampilla por vía rutinaria y sobre el que no sabía nada. Es posible. Pero también está el hecho de que Husserl en 1938 enfermó de muerte. [...] Es significativo que fuera la señora Heidegger, la nacionalista, quien dijera a su esposo: 'Martin, tienes que ir a ver al anciano, está enfermo y morirá'. Y Heidegger, Martin, se refugió en la enfermedad. Se puso enfermo, con fiebre y se quedó en cama hasta que Husserl hubo muerto y el entierro ya había tenido lugar. Y desde la cátedra de filosofía de Friburgo, del filósofo en funciones, el discípulo de Husserl, su sucesor, no salió una palabra que hiciera referencia al hecho de que la figura más significativa de la vida filosófica alemana de la generación anterior había muerto. Estos hechos son trágicos".

3 Cf. Richard Wolin, *Heideggers Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, 2001, pp. 101-133 [trad. castellana: *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003].

4 Sobre ello, cf. el capítulo 12, con todo detalle.

5 Hans Jonas, "Heidegger and Theology", en *The Review of Metaphysics* 18 (1964), pp. 207-233 [en alemán: "Heidegger und die Theologie", en *Evangelische Theologie* 24 (1964), pp. 621-642].

6 Cf. Heinrich Ott, *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, 1959.

7 Hans Jonas, "Heidegger und die Theologie", p. 624.

8 Id., pp. 630 y sig.

9 Id., p. 630.

10 Id., p. 639.

11 William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963.

12 Id., "Heidegger and God - and Professor Jonas", en *Thought* XL (1965), pp. 13-40.

13 Gerhard Noller (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Múnich, 1967 (contiene el ensayo de Jonas, pp. 316-340). Como nueva confrontación con esta temática, cf. Pero Brkic, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz, 1994.

14 Carta de Hans Jonas a Rudolf Bultmann del 19 de noviembre de 1969 (Nachlaß Rudolf Bultmann, Universitätsbibliothek Tübingen). Hannah Arendt escribió el 8 de agosto de 1969 en una carta dirigida a Jonas: "He recibido una breve noticia de Heidegger: 'la conversación con Jonas fue muy grata'" (General Correspondence, 1938-1976, n. d. Hans Jonas, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.). En la carta original de Heidegger (2 de agosto de 1969) a Arendt, el comentario continuaba: "Él [Jonas] parece haber abandonado la Teología por completo" [probablemente se trata de una alusión al ensayo de Jonas "Heidegger y la Teología"]. Arendt respondería con fecha 8 de agosto de 1969: "Jonas estuvo aquí, más que feliz con el encuentro de Zúrich, que me explicó, como es su costumbre, con todo lujo de detalles. 'Ha abandonado' muchas más cosas que la Teología"; cf. Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Francfort del Meno, 1998, p. 178 [trad. cas-

tellana: *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000].

12. Valor y dignidad de la vida: filosofía de lo orgánico y ética de la responsabilidad

1 Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", en *Social Research* 19 (1952), pp. 430-452 [en alemán: "Gnosis, Existentialismus und moderner Nihilismus", en *Gnosis*, pp. 377-400; en castellano: "Epílogo: Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2000, pp. 337-359]

2 Id., "Is God a Mathematician?", en *Measure* 2 (1951), pp. 404-426. Cf. íd., "Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels", en *Das Prinzip Leben*, Francfort del Meno, 1997, pp. 127-178 [en castellano: "¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo", en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, pp. 107-149].

3 Íd., "Movility and Emotion. An Essay on Philosophical Biology", en *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. 5, Amsterdam/Lovaina, 1953, pp. 117-122. Cf. íd., "Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele", en *Das Prinzip Leben*, pp. 179-193 [en castellano: "Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales", en *El principio vida*, pp. 149-161].

4 Id., "Causality and Perception", en *The Journal of Philosophy* 47 (1950), pp. 319-324. Cf. íd., "Wahrnehmung, Kausalität und Teleologie", en *Das Prinzip Leben*, pp. 51-71, así como "Bemerkungen zu Whiteheads Philosophie des Organismus" (pp. 176 y sig.) [en castellano: "Percepción, causalidad y teleología", en *El principio vida*, pp. 43-61].

5 Cf. Ivor Leclerc (ed.), *The Relevance of Whitehead. Philosophical Essays in Commemoration of the Birth of Alfred North Whitehead*, Londres, 1961.

6 Hans Jonas, "The Practical Uses of Theory", en *Social Research* 26 (1959), pp. 127-166; cf., íd. "Vom praktischen Gebrauch der Theorie", en *Das Prinzip Leben*, pp. 313-341 (las citas de Aristóteles y Bacon en p. 313) [en castellano: "Acerca del uso práctico de la teoría", en *El principio vida*, pp. 253-279].

7 Id., "The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses", en *Philosophy and Phenomenologic Research* 14 (1953/54), pp. 507-519; cf. íd., "Der Adel des Sehens, Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne", en *Das Prinzip Leben*, pp. 233-264 [en castellano: "La nobleza de la vista. Una investigación de fenomenología de los sentidos", en *El principio vida*, pp. 191-217].

8 Id., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Nueva York, 1963 [en alemán: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Gotinga, 1973 más tarde se editaría con el título *Das Prinzip Leben*); en castellano: *El principio vida, op. cit.*]

9 Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956.

10 Cf. el epílogo de *El principio vida*, pp. 325-329, con el título "Naturaleza y ética".

11 Id., "Philosophical Reflections in Experiments with Human Subjects", en *Daedalus* 98 (1969), pp. 219-247 [en alemán: "Im Dienste des medizinischen

Fortschritts. Über Versuche an menschlichen Subjekten", en *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Francfort del Meno, 1987, pp. 109-145; en castellano: "Al servicio del progreso médico: sobre los experimentos en sujetos humanos", en *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, trad. de Carlos Fortea, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 77-99].

12 "A Definition of Irreversible Coma", Report of the *Ad Hoc* Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, en *Journal of the American Medical Association* 205, núm. 6 (5 de agosto de 1968), pp. 337-340.

13 Hans Jonas, "Against the Stream: Comments on the Definition and Redifinition of Death", en *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago/Londres, 1974, pp. 132-149 [en alemán: "Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes", en *Technik, Medizin und Ethik*, pp. 219-241; en castellano: "Muerte cerebral y banco de órganos humanos: sobre la definición pragmática de la muerte", en *Técnica, medicina y ética*, pp. 145-159].

14 Cf. el ensayo posterior "Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir", en *Técnica, medicina y ética*, pp. 159-175.

15 Cf. la relación de obras de Hans Jonas. Sobre la importancia de Jonas para el centro, cf. el boletín especial de los *Hastings Center-Reports* 25 (1995), núm. 7 ("El legado de Hans Jonas").

16 Sobre las distintas concepciones de Heidegger y Jonas en torno a la civilización tecnológica, cf. Erik Jacop, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise del technologischen Zivilisation*, Tubinga, 1995.

17 Cf. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort del Meno, 1983, pp. 153-241 (capítulo 4°) [en castellano: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de J. M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995, pp. 145-227].

18 Cf. la carta del 27 de julio de 1972 dirigida a Hannah Arendt: "Querida Hannah, ¡bienvenida! Estoy contento de que estés aquí y los dos contamos con verte pronto. Te adjunto, sin compromiso, por si entretanto tienes tiempo o no puedes dormir, los dos primeros capítulos de mi 'Tractatus Ethico-Politicus' (el título es estrictamente privado) en el que estoy trabajando febrilmente. Cualquier forma de primera impresión tuya sería muy importante para mí. Nadie lo ha visto todavía y desde hace tres meses estoy solo con este disparatado proyecto. Necesito una voz: la tuya" (General Correspondence, 1938-1976, n. d. Hans Jonas, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.).

19 Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Múnich, 1981.

20 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 63-71; íd., "The Heuristics of Fear", en Melvin Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, 1980, pp. 213-221.

21 Para entonces la Paulskirche estaba siendo restaurada y la entrega del premio no pudo tener lugar allí.

22 Hans Jonas, "Technik, Freiheit und Pflicht. Dankesrede anläßlich des Verleihung des Friedenpreises des Deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1987 in Frankfurt am Main", en íd., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Gottinga,

1987, pp. 32-46 [en castellano: "Técnica, libertad y deber. Discurso de agradecimiento con motivo de la concesión del Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán (1987)", en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. y ed. de Illana Giner, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 121-132].

23 Se ha tomado la traducción de José María Valverde: J. W. Goethe, *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1990, p. 339.

24 Jonas desarrollaría y precisaría ambos aspectos –su escepticismo hacia el poder de la democracia de masas para implantar una ética de la renuncia, así como su crítica contra el pensamiento utópico de Ernst Bloch– en diálogos posteriores: cf. "Revolte wider die Weltflucht. Reden und Gespräche" ed. por Christian Wiese, Múnich, 2000 (cf. conversación con el filósofo Hans Jonas, interlocutor: Ingo Hermann).

25 Marco Aurelio, *Meditaciones*, introd. de Carlos García Gual, trad. y notas de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 2000.

26 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, en íd., *Werke in sechs Bänden*, vol VI, Darmstadt, 1983, p. 195 [trad. castellana: *Por la paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969].

27 Cf. Gonzalo Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1994.

28 Cf. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 198-215; 237-290.

29 Cf. la reflexión de Jonas sobre los efectos demoledores del despotismo, ibíd., pp. 273 y sig.

30 Ernst Bloch, *El principio de esperanza*, Aguilar, Madrid, 1980. Cf. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 290-361 (capítulo 6: "La crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad"). Cf. Horst Gronke, "Epoché der Utopie. Verteidigung des 'Prinzips Verantwortung' gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst", en Dietrich Böhler (ed.), *Ethik für die Zukunft*, pp. 407-427.

31 Sobre las causas de la repercusión, cf. Christian Schütze, "The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas", en *Hastings Center Report* 25 (1995), núm. 7 (boletín especial), pp. 40-44.

32 Entrevista con Karl Popper en *Die Welt* 8.7.1987. Sobre la relación entre Jonas y Popper, cf. Walter Szostak, *Teleologie des Lebendigen. Zu Karl Poppers und Hans Jonas' Philosophie des Geistes*, Francfort del Meno, 1997.

13. "Todo esto es balbuceo": Auschwitz y la impotencia de Dios

1 Cf. la impresionante autorreflexión sobre la tensa relación entre pensar filosófico y existencia judía en Hans Jonas, "Interview", en Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits. Fotografien und Interviews*, Francfort del Meno, 1998, pp. 168 y sig. Al respecto la interpretación de Christian Wiese, ""Daß man zusammen Philosoph und Jude ist...". Zur Dimension des Jüdischen in Hans Jonas' philosophischer Ethik der Bewahrung der Schöpfung", en Johannes Valentin/Saskia Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, pp. 131-147.

2 Sobre la teología de la muerte de Dios de los años sesenta, cf., entre otros, Thomas J. J. Altizer/William Hamilton (eds.), *Radical Theology and the Death of*

God, Indianápolis, 1966; Klaus Rohmann, *Vollendung in Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen Gott-ist-tot-Thelogie*, Colonia/Zúrich, 1977; sobre la relación de este fenómeno con el desafío de la Shoah, cf. Stephen R. Haynes/John K. Roth (eds.), *The Death of God Movement and the Holocaust*, Westport, Conn./Londres, 1999 (contiene diversas opiniones judías sobre esta interpretación cristiana de la fe después de Auschwitz). En lo tocante a los planteamientos judíos sobre una comprensión de Dios y del mundo después de la Shoah, cf. Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh, 1995. De la serie de fuentes de los años sesenta, cf. Albert H. Friedlander (ed.), *Out of the Whirlwind. A Reader of Holocaust Literature*, Nueva York, 1968 (en dicho volumen se recoge la aportación de Hans Jonas, "The Concept of God after Auschwitz", pp. 465-476).

3 Cf. Edna Brocke, "'Treue als Zeichen der Wahrheit'. Hannah Arendts Weg als Jüdin", en *Kirche und Israel* 11 (1996), pp. 136-156.

4 Hans Jonas, "Unsterblichkeit und heutige Existenz", en *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Gotinga, 1963, pp. 44-62, cita: p. 62. La versión inglesa fue publicada con el título "Immortality and the Modern Temper", en *Harvard Theological Review* 15 (1962), pp. 1-20.

5 Cf. la interesante correspondencia entre Rudolf Bultmann y Hans Jonas, en buena parte recogida en los apéndices de *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, pp. 63-72.

6 Hans Jonas, "Unsterblichkeit und heutige Existenz", p. 61.

7 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Francfort del Meno, 1987 [en castellano: "El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía", en Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. de Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998, pp. 179-195].

8 Id., "Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen", en *Scheidewege* 15 (1985/86), pp. 47-58 [reeditado en íd., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Francfort del Meno, 1992, pp. 34-49; en castellano: "Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano", en *Pensar sobre Dios*, pp. 39-57].

9 Id., *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Francfort del Meno, 1988 [reeditado en *Philosophische Untersuchungen*, pp. 209-255; en castellano: "Materia, Espíritu y Creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas", en *Pensar sobre Dios*, pp. 213-259].

10 Jonas habla de una "irrupción de la trascendencia en la inmanencia" refiriéndose a los Profetas: "Los que experimentaban y pronunciaban aquello no eran los descubridores de un Dios oculto, sino oyentes de algo que se revelaba y *quería* ser revelado a todo el mundo a través de ellos. La iniciativa es de Él (a menos que queramos saber más que ellos) y eso presupone: *voluntad* por parte del que se revela (y, por tanto, un aspecto temporal consustancial a Él), y *poder*, para revelarse, es decir, de actuar *en* el mundo, y eso por el camino que transita a través del alma humana" (ibíd., "Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens", p. 67).

11 Sobre su interpretación de la *condition humaine* después de Auschwitz, cf. Günther Anders, *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach "Holocaust" 1979*, Múnich, 1979; en cuanto a la cuestión de la teodicea, cf. íd., *Ketzereien*, Múnich, 1982; íd., *Die Antiquiertheit des Menshen*, vol. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Múnich,

1980, pp. 385 y sig. Sobre su relación con el judaísmo, cf. íd., "Mein Judentum", en Hans Jürgen Schulz, *Mein Judentum*, Stuttgart, 1978, pp. 58-76, y Evelyn Adunka, "Günther Anders und das jüdische Erbe", en Konrad Paul Liessmann (ed.), *Günther Anders kontrovers*, Múnich, 1992, pp. 72-80.

14. Cartas formativas a Lore Jonas

1 La deducción de la validez etiológica a partir de la descriptiva es una imprudencia de la especulación. Nos vemos obligados a hacerla cuando incluimos la avasalladora lógica con la que el principio se despliega hacia delante, en figuras cada vez más arriesgadas que lo representan con creciente perfección, en su primera irrupción no desarrollada –como nosotros debemos hacerlo–, con lo cual también debemos reencontrarnos con sus antecedentes, que deben soportar el conjunto: la perseverancia productiva y visible del dilatado proceso hace que una pura "heterogonía de los fines", en referencia a su comienzo, sea altamente improbable. De manera que el concepto de libertad nos remite a la materia, en la que los fines no son visibles, pero que, en la frenética escapada de la vida, delata su potencialidad oculta. Su autoidentidad, rígida y esclava, que según el testimonio de la vida no es la última palabra del ser, tampoco tiene por qué ser la primera. Una historia metafórica de la "sustancia" podría trascenderla en ambos sentidos... De manera que nos vemos obligados a una interpretación especulativa del ser, en la que la materia como modo o estado del mismo, como fase ontológica, encuentra su lugar. Por ahora nos enfrentamos a una interpretación de la vida estrictamente fenomenológica.

Cronología

1903 El 10 de mayo en Mönchengladbach nace Hans Jonas, hijo de un fabricante textil, Gustav Jonas, y de Rosa Horowitz, hija del gran rabino de Krefeld, Jakob Horowitz.
1916 Muerte del hermano menor, Ludwig. Bar-Mizwa.
1918 Revolución de Noviembre. Conversión al sionismo y, contra la voluntad del padre, miembro de un círculo sionista de Mönchengladbach.
1921 Grado de bachiller. En el semestre de verano, inicio de los estudios de filosofía e historia del arte en la Universidad de Friburgo, estudiando con Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jonas Cohn. Conoce a Karl Löwith. Miembro del movimiento estudiantil sionista IVRIA.
1921 En el semestre de invierno, traslado a Berlín. Hasta 1923 estudia filosofía en la Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín (entre otros, con Eduard Spanger, Ernst Troeltsch, Hugo Gressmann, Ernst Sellin y Eduard Meyer) y ciencias judaicas en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo (entre otros, con Julius Guttmann, Harry Torczyner y Eduard Baneth). Amistad con Leo Strauss y Günther Stern (Anders). Comprometido con las asociaciones sionistas Makkabäa y Kartell Jüdischer Verbindungen (KJV).
1923 De marzo a octubre, formación rural (Hachschara) en Wolfenbüttel como preparación para la emigración a Palestina. Decisión de continuar los estudios en Alemania. Curso académico 1923/24 en Friburgo.
1924 En el semestre de invierno, traslado a la Universidad de Marburgo. Discípulo de Martin Heidegger y Rudolf Bultmann. Comienza la amistad con Hannah Arendt. Ambos forman, junto con otros, entre ellos, Gerhard Nebel, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger y Günther Stern, el círculo de estudiantes de filosofía que rodea a Heidegger. Comienza el estudio de la Gnosis. Tras decidir doctorarse, breves estancias de estudios en Heidelberg, Bonn y Francfort del Meno.
1928 Vuelta a Marburgo. Doctorado con Martin Heidegger con el trabajo "El concepto de Gnosis". Semestre de invierno de 1928/29, estudia en la Sorbona de París.
1929 Comienza su relación amorosa con Gertrud Fischer.
1930 *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Hasta 1933, estudios privados en Colonia, Francfort del Meno y Heidelberg. Allí, pertenencia al círculo del sociólogo Karl Mannheim. Amistad con Dolf Sternberger. Planes de habilitación y preparación para ser profesor no numerario.

1933 Ascenso al poder de Hitler. A raíz del boicot antijudío, Jonas decide abandonar Alemania. A finales de agosto, emigración a Londres y preparación de la publicación de su obra sobre la Gnosis. Viajes a Holanda, a Suiza y a París, para visitar a Hannah Arendt y Günther Stern.

1934 *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* sale publicado en Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

1935 Coincidiendo con Pésaj, llegada a Palestina. Inicio de la amistad con Gershom Scholem, Hans Lewy, Hans-Jakob Polotsky, George Lichtheim y Shmuel Sambursky. Fundación del círculo Pilegesch.

1936 Visita de sus padres a Jerusalén durante Pésaj. Inicio de los levantamientos árabes contra el plan de asentamientos judío. Jonas se inscribe voluntariamente a la organización de autodefensa Hagana.

1937 Coincidiendo con Purim, primer encuentro con Lore Weiner. Desde otoño, estancia en la isla de Rodas y dedicación a la segunda parte del libro de la Gnosis.

1938 En enero recibe la noticia de la muerte de su padre. Vuelta a Jerusalén. Tras el pogromo de noviembre, Rosa Jonas cede su certificado de inmigración a su hijo Georg, prisionero en Dachau. La limitación de las inmigraciones judías por parte de los británicos en 1939 se endurece, impidiendo que su madre abandone Alemania. Pequeños contratos de docencia en la Universidad Hebrea. Tras la muerte de Edmund Husserl, Jonas se encarga del discurso académico de homenaje.

1939 Inmediatamente después del estallido de la guerra, el 1 de septiembre, Jonas formula su llamamiento a filas *Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer* y se alista voluntario en el ejército británico.

1940 Formación en el campo de entrenamiento británico de Sarafant. Miembro de la *First Palestine Anti-Aircraft Battery* del ejército británico. En adelante, misiones en Haifa para repeler ataques aéreos desde Damasco y Beirut.

1942 Deportación de su madre al gueto de Lodz y luego a Auschwitz, donde es asesinada.

1943 Matrimonio con Lore Weiner en Haifa.

1944 Jonas se convierte en miembro del nuevo *Jewish Brigade Group*. Adiestramiento, entre otros lugares, en Alejandría. Desde entonces y hasta el final de la guerra, misión en el sur de Italia. En esa época, "cartas formativas" a su esposa sobre sus nuevos planteamientos filosóficos.

1945 En julio Jonas atraviesa Alemania con su unidad. Estacionamiento en Venlo y visita a Mönchengladbach. No es hasta entonces que Jonas se entera del asesinato de su madre. Viajes a Gotinga, Marburgo y Heidelberg. Reencuentro con Karl Jaspers y Rudolf Bultmann. En noviembre, vuelta a Palestina.

1946 Instalación en el pueblo árabe Issawyje. Docente en la Universidad Hebrea de Jerusalén y actividad docente en el English Council of Higher Studies.

1948 Declaración de independencia del Estado de Israel y estallido de la guerra. Traslado a Jerusalén, a la calle Alfasi. Jonas es requerido para el servicio como oficial de Artillería del ejército israelí. Muerte del hermano de Lore, Franz, en Yenín. Nacimiento de su hija Ayalah.

1949 Licenciamiento del ejército. Traslado a Canadá como becario de la Lady-Davis-Foundation en la McGill University de Montreal. Docencia de Filosofía en el Dawson College.

1950/51 Primero profesor visitante y luego profesor asociado de filosofía en el Carleton College de Ottawa. Nacimiento de su hijo Jonathan. Amistad con Ludwig von Bertalanfy. En esa época, viajes a Nueva York, Chicago y Cincinnati. Reencuentro con Hannah Arendt, Günther Anders y Karl Löwith.

1952 Rechazo al nombramiento como Profesor de Filosofía de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Desavenencias con Gershom Scholem por su "traición al sionismo". Primer viaje a Europa a raíz del Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas. Escapada a Múnich y reencuentro con Gertrud Fischer. Negativa ante un llamamiento de la Universidad de Kiel.

1954 *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.*

1955 Nacimiento de su hija Gabrielle. Incorporación como catedrático a la New School for Social Research de Nueva York (donde Jonas impartió clases hasta 1976; en ese periodo también fue profesor visitante en las universidades de Princeton, Columbia y Chicago). Instalación en New Rochelle, amistad con Kurt y Nelly Friedrichs y con Wilhelm y Trude Magnus. En Nueva York, miembro del círculo de amigos de Hannah Arendt y Heinrich Blücher, entre otros, con Adolph Lowe, Aron Gurwitsch y Paul Tillich.

1958 *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.* Conferencia de gala en la New School con la ponencia "Los usos prácticos de la teoría". Inicio de la reflexión en torno a la técnica moderna.

1959/60 Jonas pasa su sabático en Múnich. Conferencias por Alemania.

1961 Ingersoll Lecture en la School of Divinity de la Universidad de Harvard: "Immortality and the Modern Temper".

1963 Desavenencias con Hannah Arendt por su libro sobre el proceso Eichmann en Jerusalén (hasta la reconciliación pasaron casi dos años).

1964 La conferencia de Jonas sobre "Heidegger y la Teología" en la Drew University de Nueva Jersey causa furor. Conferencias por Alemania. No es hasta 1969 que tiene un breve reencuentro con Heidegger en Zúrich.

1966 *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology.*

1967 "Reflexiones filosóficas sobre los experimentos con sujetos humanos" ante la American Academy of Arts and Sciences de Boston. Paso a temas concretos de bioética y ética médica, como la muerte cerebral o el transplante de órganos.

1969 Founding Fellow en el Hastings Center-on-Hudson de estudios interdisciplinares.

1973 *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie.*

1974 *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technical Man.*

1976 Discurso en la conmemoración de Rudolf Bultmann en Marburgo. Jubilación.

1978 *On Faith, Reason and Responsability: Six Essays.*

1979 *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, que en Alemania cosecha un éxito arrollador.

1982/83 Profesor invitado de la Cátedra Eric Voegelin de la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich

1984 Concesión del Premio Leopold Lukas de la Facultad de Teología Evangélica de la Eberhard-Karls-Universität de Tubinga. Discurso de agradecimiento: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme.*

1985 *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung.*

1987 Concesión del Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán. Discurso de agradecimiento: "Technik, Freiheit und Pflicht". Concesión de la Cruz Federal del Mérito de la República Federal Alemana y nombramiento como hijo predilecto de la ciudad de Mönchengladbach.

1988 *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung.*

1991 Doctor *honoris causa* por la Universidad de Constanza.

1992 Doctor *honoris causa* por la Universidad Libre de Berlín.

1992 *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.*

1993 *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.* El 30 de enero, recepción del Premio Nonino en Urbino, Italia. El 5 de febrero muere Hans Jonas en New Rochelle, Nueva York. Está enterrado en el sector judío del cementerio ecuménico de Hastings, en el Estado de Nueva York.

Bibliografía

La bibliografía de las obras de Hans Jonas está basada en las indicaciones de las siguientes bibliografías: Stuart F. Spicker (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday, May 10, 1978*, Dordrecht/Boston, 1978, pp. 317-324; Barbara Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1978, pp. 508-514; Dietrich Böhler (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Múnich, 1994, pp. 460-466 (para una lista de las entrevistas concedidas por Hans Jonas, que aquí no se recoge, cf. pp. 465 y sig.). Dado que los escritos de Jonas se han traducido a tantas lenguas que una relación completa resultaría demasiado amplia, las referencias se limitan a las ediciones alemanas e inglesas, recogiéndose también las traducciones existentes en lengua castellana. De la bibliografía sobre Hans Jonas que elaboró el Dr. Böhler (pp. 467-476), se ha hecho una selección entre la infinidad de títulos (monografías, volúmenes mixtos y ensayos mayores). Para una completa relación de pequeñas aportaciones, recensiones sobre Hans Jonas y artículos de periódico, cf. también la bibliografía del Dr. Böhler. Las publicaciones posteriores a 1994 –sin pretensión de ser exhaustivos– se han añadido.

Ediciones castellanas de la obra de Hans Jonas

El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, trad. de J. M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995.

Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad, trad. de Carlos Fortea, Paidós, Barcelona, 1996.

Pensar sobre Dios y otros ensayos, trad. de Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998. (Este volumen corresponde a la traducción de la obra de Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen*, Insel Verlag, Francfort del Meno/Leipzig, 1992).

La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los inicios del cristianismo, trad. de Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2000.

El principio vida. Hacia una biología filosófica, trad. de José Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid, 2000.

Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos, estudio introductorio y trad. de Illana Giner Comín, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001. (Este volumen corresponde a la traducción de la obra de Hans Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, ed. de Wolfgang Schneider, Francfort del Meno, 1993, y además contiene el artículo "Ciencia

como vivencia personal" (1986), perteneciente al primero de los tres dicursos contenidos en la obra de Hans Jonas *Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Drei Reden*, Gotinga, 1987).

Obras y escritos de Hans Jonas

Libros

Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Phillipps-Universität zu Maburg, Gotinga, 1930 (edición parcial).
Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Gotinga, 1930 [2ª edición revisada y ampliada con una introducción de James M. Robinson con el título *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Gotinga, 1965].
Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis. Con una introducción "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung", Gotinga, 1934 [2ª edición sin revisar, 1954; edición mejorada y aumentada, 1964; cuaderno complementario a la primera y segunda ediciones, pp. 377-456, 1964].
Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1. Von der Mythologie zur mystichen Philosophie, Gotinga, 1954 [2ª edición revisada, Gotinga, 1966].
The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, 1958 [2ª edición ampliada y corregida, Boston, 1963].
Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, (Kleine Vandenhoeck-Reihe 165), Gotinga, 1963 [2ª edición, 1987].
The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology, Nueva York, 1966 [2ª edición, Chicago, 1982; nueva edición, Nueva York, 1968; Westport, 1979; Chicago/Londres, 1982].
Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe 46) Francfort del Meno, 1970 [apareció simultáneamente en: Vittorio Klostermann (ed.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort del Meno, 1970, pp. 1-26; reimpreso en *Philosophische Untersuchungen*, 1992, pp. 50-80; traducción inglesa en *Social Research* 38 (1971), pp. 498-528].
Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Gotinga, 1973.
Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man, Englewood Cliffs, 1974 [nueva edición, Chicago/Londres, 1980].
On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays, San Francisco, 1978 [nueva edición a cargo del Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, 1981].
Das Prinzip Veantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Francfort del Meno, 1979 [edición de bolsillo, Francfort del Meno, 1984].
Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, Francfort del Meno, 1981 [la edición original inglesa

apareció con el título "On the Power or Impotence of Subjectivity" en Stuart F. Spicker/H. Tristam Engelhard (eds.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, Boston, 1976, pp. 143-161].
The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago, 1984.
Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Francfort del Meno, 1985 [2ª edición, 1987].
Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Francfort del Meno, 1987 [primero apareció en *Reflexionen in finsterer Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, ed. de Otfried Hofius, Tubinga, 1984; primera edición de los ensayos que poco después se tradujeron al inglés en *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 1-20; retomados como anexo de *The Phenomenon of Life*, 1966].
Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte, Friburgo/Basilea/Viena, 1987 (con Dietmar Mieth) [reimpreso en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 53-75].
Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Drei Reden, Gotinga, 1987.
Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, Francfort del Meno, 1988 [reimpreso en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 1992].
Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Francfort del Meno, 1992.
Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur, editado por Wolfgang Schneider, Francfort del Meno, 1993.
Gedanken über Gott. Drei Versuche, Francfort del Meno, 1994.
Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, Francfort del Meno, 1993.
Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie [nueva edición de *Organismus und Freiheit*], Francfort del Meno, 1994.
Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz, ed. de Lawrence Vogel, Evanston/Illinois, 1996.
Die gnostiche Religion. Die Botschaf des fremden Gottes, ed. y epílogo de Christian Wiese, Francfort del Meno, 1999.

Publicaciones en revistas, periódicos y antologías

"Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei den Propheten", en *Der Jüdische Student* 4 (1922), pp. 30-43.
"Karl Mannheims Soziologie des Geistes", en *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 1 (1929), pp. 111-114.
"Husserl und das Problem der Ontologie" [hebr.], en *Mosnajim* 7 (1938), pp. 581-589.
"In Memoriam Edmund Husserl" [hebr.], en *Turim* (1938).
Recensión: *Karl Barth. Eine Schweizer Stimme*, *Yedioth*, Tel Aviv, núm. 38, 5 s.
"Origenes' Peri Archon – ein System patristischer Gnosis" en *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), pp. 101-119.
"Die origenistiche Spekulation und die Mystik" en *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), pp. 24-45.

"Problems of 'Knowing God' in Philo Judaeus" en *Sefer Jochanan Lewy*, Jerusalén, 1949, pp. 65-84.
"Causality and Perception" en *Journal of Philosophy* 47 (1950), pp. 319-324 [edición ampliada en *The Phenomenon of Life*, 1966; en alemán en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"Yiscor: To the Memory of Franz Joseph Weiner" en *The Chicago Jewish Forum* 9/1 (1950), pp. 1-8.
"Materialism and the Theory of Organism" en *University of Toronto Quaterly* 21 (1951), pp. 39-52.
"Is God a Mathematician?" en *Measure* 2 (1951), pp. 404-426 [edición definitiva en *The Phenomon of Life*, 1996; versión alemana en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"Comment on Bertalanffy's General System Theory" en *Human Biology* 23 (1951), pp. 404-426.
"Gnosticism and Modern Nihilism" en *Social Research* 19 (1952), pp. 430-452 [versión alemana "Gnosis und moderner Nihilismus" en *Kerygma und Dogma* 6 (1969), pp. 155-171].
"A Critique of Cibernetics" en *Social Research* 20 (1953), pp. 172-192 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"Motility and Emotion. An Essay on Philosophical Biology" en *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. 5, Amsterdam/Lovaina, 1953, pp. 117-122 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses" en *Philosophy and Phenomenologic Research* 14 (1953/54), pp. 507-519 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana en *Organismus und Freiheit*, 1973].
Recensión: "Leon Roth, Jewish Thought as a Factor in Civilization", en *Review. UNESCO Publications Committee* 3 (1954), pp. 6 y sig.
"Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges" en *Studium Generale* 10 (1957), pp. 8-94 [edición alemana incluida en *Organismus und Freheit*, 1973].
Artículo, "Gnosticism", en *A Handbook of Christian Theology*, New York, 1958, pp. 144-147.
"The Practical Uses of Theory" en *Social Research* 26 (1959), pp. 127-166 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*; versión alemana en *Organismus und Freheit*, 1973].
"In Memoriam: Alfred Schutz, 1899-1959" en *Social Research* 26 (1959), pp. 417-424.
"Kurt Goldstein and Philosophy", en *American Journal of Psychoanalysis* 19 (1959), pp. 161-164 [reimpreso en *Social Research* 32 (1965), pp. 351-356].
"Gnosis und moderner Nihilismus" en *Kerygma und Dogma* 6 (1960), pp. 155-171 [edición definitiva en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963 y *Organismus und Freiheit*, 1973; versión inglesa en *Social Research* 29 (1962), pp. 201-220; edición definitiva inglesa en *The Phenomenon of Life*, 1966].
Recensión: "Michel Malinine/Henri-Charles Puech/Gilles Quispel (eds.) Evangelium Veritatis" en *Gnomon* 32 (1960), pp. 327-336.

"Homo pictor und die differentia des Meschen" en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961), pp. 161-176 [edición definitiva en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963 y en *Organismus und Freheit*, 1973; versión inglesa en *Social Research* 29 (1962), pp. 201-220; edición definitiva inglesa en *The Phenomenon of Life*, 1966].
"Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture 1961)" en *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 1-20 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963 y en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation" en Frank L. Cross (ed.), *Studia Patristica* VI (=*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchritlischen Literatur* 81), Berlín, 1962, pp. 96-111.
"Plotin über Zeit und Ewigkeit" en Alois Dempf et al. (ed.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, Múnich, 1962, pp. 295-319.
"Plotins Tugendslehre. Analyse und Kritik" en Frank Wiedmann (ed.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Festschrift für Helmult Kuhn*, Múnich, 1964, pp. 143-173.
"Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7" en Erich Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tubinga, 1964, pp. 557-570.
"The Antropological Foundation of the Experience of Truth" en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. V, México, 1964, pp. 507-517 [edición ampliada en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana *en Organismus und Freheit*, 1973].
"Heidegger and Theology" en *The Review of Metaphysics* 18 (1964), pp. 207-233 [versión alemana "Heidegger und die Theologie" en *Evangelische Theologie* 24 (1964), pp. 621-642; también en Gerhard Noller (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Múnich, 1967, pp. 316-340].
"Spinoza and the Theory of Organism" en *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965), pp. 43-57 [también en Stuart F. Spicker (ed.), *The Philosophy of Body*, Chicago, 1970, pp. 50-69; y en Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, 1973, pp. 259-278].
"Life, Death and the Body in the Theory of Being" en *The Review of Metaphysics* 19 (1965), pp. 1-23 [edición definitiva en *The Phenomenon of Life*, 1966; versión alemana "Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom sein. Prolegomena zu einer Philosophie des Organischen" en *Zeitschrift für philosophischen Forschung* 19 (1965), pp. 185-200; edición alemana definitiva en *Organismus und Freiheit*, 1973].
"Response to G. Quispel's: 'Gnosticism and the New Testament': 1. The Hymn of the Pearl. 2. Jewish Origins of Gnosticism?" en J. Philipp Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville, 1965, pp. 279-293 [edición definitiva en *Philosophical Essays*, 1974].
"Delimination of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical" en Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, pp. 90-108 [edición alemana en *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, 1975, pp. 626-645].
"Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition" en *Commentary* 44 (Nov. 1944), pp 61-68 [versión alemana en *Evangelische Theologie*

28 (1968), pp. 27-39; edición definitiva ampliada en *Philosophical Essays*, 1974].

"Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective" en *Central Conference of American Rabbis Journal* (January, 1968), pp. 27-39 [edición corregida en CCAR *Journal Anthology on Judaism and Ethics*, 1969; versión definitiva en *Philosophical Essays*, 1974].

"The Concept of God after Auschwitz" en Albert H. Friedlander (ed.), *Out of the Whirlwind*, Nueva York, 1968, pp. 465-476 [también en *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978].

"Biological Foundation of Individuality" en *International Philosophical Quaterly* 8 (1968), pp. 231-251.

"Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects" en *Daedalus* 98 (1969), pp. 219-247 [edición corregida en Paul Freund (ed.), *Experimentation with Human Subjects*, Nueva York, 1970, pp. 1-31; edición definitiva en *Philosophical Essays*, 1974].

"Economic Knowledge and the Critique of Goals" en Robert L. Heilbroner (ed.), *Economic Means and Social Ends*, Nueva York, 1969, pp. 67-88 [versión definitiva en *Philosophical Essays*, 1974].

"Myth and Mysticism. A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought" en *The Journal of Religion* 49 (1969), pp. 315-329 [incluido en *Philosophical Essays*, 1974].

"On the Meaning of the Scientific and Technological Revolution" en *Philosophy Today* 15 (1971), pp. 76-101.

"Origen's Metaphysics of Free Will, Fall and Redemption. A 'Divine Comedy' of Universe" en *Journal of Universalist Historical Society* 8 (1969/70), pp. 3-24 [incluido en *Philosophical Essays*, 1974].

"Change and Permanence. On the Possibility to Understanding History" en *Social Research* 38 (1971), pp. 498-528 [véase *Wandel und Bestand*, 1970].

"Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans" en James M. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past. Essays in Honor of Rudolf Bultmann*, Nueva York *et al.*, 1971, pp. 45-53 [incluido en *Philosophical Essays*, 1974].

"The Soul in Gnosticism and Plotinus" en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, pp. 45-53 [incluido en *Philosophical Essays*, 1974].

"Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics" en *Social Research* 40 (1973), pp. 31-54 [incluido en *Philosophical Essays*, 1974].

"Aron Gurwitsch" en *Social Research* 40 (1973), pp. 567-569.

"Hannah Arendt, 1906-1975" en *Social Research* 43 (1976), pp. 3-5 [versión alemana en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt. Jahrburch 1975*, Heidelberg, 1976, pp. 169-171].

"Responsibility Today. The Ethics of an Endangered Future" en *Social Research* 43 (1976), pp. 77-97.

"On the Power of Impotence of Subjectivity" en Stuart F. Spicker / H. Tristam Engelhardt (eds.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, Dordrecht/Boston, 1976, pp. 143-161 [edición ampliada en *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978].

"Freedom of Scientifc Inquiry and the Public Interest. The Accountability of Science as Agent of Social Action" en *The Hastings Center Report* 6 (1976), pp. 15-17 [también *Biomedical Research and the Public. Prepared for the Subcom-*

mittee on Health and Scientific Research of the Committee on Human Resources, Washington (U.S. Senate: U.S. Government Printing Office), May, 1977, pp. 33-38; versión alemana "Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl" en *Scheidewege* 11 (1981), pp. 253-269; reimpreso en Oskar Schatz (ed.), *Brauchen wir eine andere Wissenschaft? X. Salzburger Humanismusgespräch*, Graz/Viena/Colonia, 1981, pp. 101-116].

"Hannah Arendt *in memoriam*. Handeln, Erkennen, Denken: Aus Hannah Arendts philosophischem Werk" en Merkur. *Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 30, núm. 10 (1976), pp. 921-935 [versión inglesa "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work" en *Social Research* 44 (1977), pp. 24-43].

"Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes" en *Gedenken an Rudolf Bultmann*, editado por Otto Kaiser, Tubinga, 1977, pp. 41-77 [versión inglesa "Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work" en *Harvard Theological Review* 75 (1982), pp. 1-23].

"The Concept of Responsibility. An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age" en H. Tristam Engelhardt / Daniel Callahan (eds.), *Knowledge, Value and Belief*, Hastings-on-Hudson, 1977, pp. 1-15 [reimpreso en *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978].

"A Restropective View" en Geo Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 1973)*, Estocolmo / Leiden, 1977, pp. 1-15 [reimpreso en *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978].

"The Right to Die" en *Hastings Center Report* 8 (1978), núm. 4, pp. 31-36 [versión alemana "Das Recht zu sterben" en *Scheidewege* 14 (1984/85), pp. 242-268; reimpreso en *Technik, Medizin und Ethik*, 1978, pp. 242-268].

"Straddling the Boundaires of Theory and Practice. Recombinant DNA Research as a Case of Action in the Procees of Inquiry" en John Richards (ed.), *Recombinant DNA. Science, Ethics and Politics*, Nueva York/ San Francisco/Londres, 1978, pp. 253-271 [versión alemana "Freiheit der Forschung und öffenliches Wohl" en *Scheidewege* 11 (1982), cuaderno 2, y en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 90-108].

"Toward a Philosophy of Technology" en *Hastings Center Report* 9 (1979), pp. 34-43 [versión alemana "Philosophisches zur moderne Technologie" en Reinhard Löw/Peter Kolowski/Philipp Kreuzer (eds.), *Fortschritt ohne Mass? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Múnich, 1981, pp. 73-95; *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 15-41].

"Parallelism and Complementarity. The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Sucessions of Niels Bohr" en Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington, 1980, pp. 121-130 [versión alemana en *Macht und Ohnmacht der Subjektivität*, 1981, pp. 101-116].

"The Heuristics of Fear" en Melvin Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technologie*, Boulder, 1980, pp. 213-221.

"Response to James N. Gustavson" en H. Tristam Engelhardt/Daniel Callahan (eds.), *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots, Hastings-on-Hudson*, 1980, pp. 203-217.

"Reflections on Technology, Progress and Utopia" en *Social Research* 48 (1981), pp. 411-455.

"Im Zweifel für die Freiheit?" en *Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium* 29 (1981) [reimpreso en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 90-108].
"Technology as a Subject for Ethics" en *Social Research* 49 (1982), pp. 891-898 [versión alemana en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 42-52].
"Lasst uns einen Menschen klonieren: Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuch mit uns selbst" en *Scheidewege* 12 (1982) [reimpreso en Technik, Medizin und Ethik, 1985, pp. 162-203].
"Ärtlizche Kunst und menschliche Verantwortung" en *Renovatio* 39 (1983) [reimpreso en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 146-161].
"Forschung und Verantwortung" (Lección inaugural, XXI, Escuela Superior St. Gallen, St. Gallen, 1983 [reimpreso en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 141-161].
"Evolution und Freiheit" en *Scheidewege* 13 (1983/84), pp. 85-102 [reimpreso en Philosophische Untersuchungen, 1992, pp. 11-33].
"Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man" en *Graduate Faculty Philosophical Journal* 10 (1984), pp. 47-62.
"Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen" en Elisabeth Ströker (ed.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, Múnich, 1984, pp. 75-86.
"Ethics and Biogenetic Arts" en *Social Research* 52 (1985), pp. 491-504.
"Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen" en *Communio* XII, núm. 6/84 (1984), pp. 501-517 [reimpreso en Rainer Flöhl (ed.), *Genforschung-Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungsnahmen*, Francfort del Meno/Múnich, 1985, pp. 1-15; y en *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, pp. 204-218].
"Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen" en *Scheidewege* 15 (1985/86), pp. 47-58 [reimpreso en *Philosophische Untersuchungen*, 1992, pp. 34-49].
"Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik" en Thomas Meyer/Susanne Miller (ed.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, Francfort del Meno/Múnich, 1986, pp. 3-14.
"The Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice" en *The Journal of Religion* 67 (1987), pp. 1-13.
"Warum unsere Technik ein vordingliches Thema für die Ethik geworden ist" en Horst Krautkrämer (ed.), *Ethische Fragen an die modernen Naturwissenschaften* (Zukunftsethik 3), Francfort del Meno, 1987, pp. 16-21.
"Technik, Freiheit und Pflicht" en *Frankfurter Rundschau*, núm. 236, 12-10-1987 y en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12-10-1987 [reimpreso en *Wissenschaft als persönliches Erlebnis,* 1987, pp. 32-46].
"Heideggers Entschlossenheit und Entschluss" en Günter Neske/Emil Kettering (ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, pp. 221-229.
"Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung" en *Scheidewege* 18 (1988/89), pp. 17-33 [edición ampliada en *Philosophische Untersuchungen,* 1992, pp. 209-259; véase *Materie, Geist und Schöpfung*, 1988].
"Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist. Fünf Gründe" en Hans Lenk (ed.), *Technik und Ethik*, Stuttgart, 1989, pp. 81-91.

"Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogennanten Gottesbeweisen" en *Scheidewege* 20 (1990/91), pp.1-13 [reimpreso en *Philosophische Untersuchungen*, 1992, pp. 173-189].
"Fatalismus wäre Todsünde" en *Freie Universität-Info (Berlin)*, núm. 7 (1992), pp. 2-3 [reimpreso en Dietrich Böhler/Rudi Neuberth (ed.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, Münster/Hamburgo, 2ª edición ampliada, 1993, pp. 49-51].
"Last und Segen der Sterblichkeit" en *Scheidewege* 21 (1991/92), pp. 26-40 [reimpreso en *Philosophische Untersuchungen*, 1992, pp. 81-100; versión inglesa "The Burden and Blessing of Mortality" en *Hastings Center Report* 22 (Januar 1992), pp. 34-40].
"The Consumer's Responsibility" en Audun Øfsti (ed.), *Ecology and Ethics. A Report from the Melbu Conference, 18-23 July*, Trondheim, 1992, pp. 215-218.
Entrevista: "Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (1993), pp. 91-99.
"Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future" en *Social Research* 61 (1994), pp. 812-832.
"Rassismus im Lichte der Menscheitsbedrohung" en Dietrich Böhler (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Múnich, 1994, pp. 19-29.
"Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht" en *Scheidewege* 24 (1994/95), pp. 3-15.
"No Compassion Alone: On Euthanasia and Ethics" en *Hastings Center Report* 25 (1995) (edición especial en honor de Hans Jonas), pp. 44-50.
Entrevista en Herlinde Koelb (ed.), *Jüdische Portraits. Fotografien und Interviews*, Francfort del Meno, 1998, pp. 168-171.
"Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdischer Männer (September, 1939)" en *Jüdischer Almanach 2001*, Francfort del Meno, 2000, pp. 79-91.

Bibliografía secundaria sobre Hans Jonas (selección)

Aland, Barbara (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1978 [Bibliografía, pp. 508-514].
Albert, Claudia, "Jonas, Hans" en Bernd Lutz (ed.), *Metzler-Philosophen-Lexicon*, Stuttgart, 1989, pp. 399-403.
Apel, Karl-Otto, "Verantwortung heute nur noch ein Prinzip der Behwarung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?" en Thomas Meyer/Susanne Miller (eds.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, Francfort del Meno/Múnich, 1986, pp. 15-40.
Apel, Karl-Otto, "The Problem of Macroethics of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization. An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's 'Principle of Responsibility'" en *Man and World* 20 (1987), pp. 3-40.
Baum, Wolfgang, *Gnostische Elemente im Denken Marting Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Neuried, 1997.
Berstein, Richard J. *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Cambridge/Oxford, 2002 (respecto a Jonas, pp. 184-204).
Betz, Walter, "Hans Jonas, der Religionswissenschaftler" en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1995), pp. 68-80.

Böhler, Dietrich (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Múnich, 1994 [bibliografía pp. 460-478].
Böhler, Dietrich/Rudi Neuberth (eds.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, Münster/Hamburgo, 1993.
Böhler, Dietrich/Frewer, Andreas (eds.), *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin,* Erlangen/Jena, 1998.
Culianu, Ion Petru, *Gnosticismo e pensiero moderno. Hans Jonas*, Roma, 1985.
Depré, Olivier, "Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas" en *Études Phénoménologiques* 10 (1994), pp. 85-108.
Dewitte, Jacques, "Préservation de l'humanité et image de l'homme" en *Études Phénoménologiques* 4 (1988), pp. 33-68.
Donneley, Strachan, "Whitehead and Hans Jonas. Organism, Causality and Perspective" en *International Philosophical Quaterly* 19 (1979), pp. 301-315.
Donneley, Strachan, "Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'ethique de la responsabilité" en *Études Phénoménologiques* 4 (1988), pp. 69-90.
Fleischer, Margot, "Verantwortung und Sinnbewahrung: Zur Zukunftsethik von Hans Jonas" en Carl F. Gethmann/Peter L. Oestreich (ed.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, Darsmtadt, 1993, pp. 149-169.
Foppa, Carlo, "L' analyse philosophique jonassiene de la théorie de l'evolution. Aspects problématiques" en *Laval Théologique et Philosophique* 50 (1994), pp. 575-593.
Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruselas, 2000.
Gethmann-Siefert, Annemarie, "Ethos und metaphysisches Erbe. Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik" en Herbert Schnädelbach/Geert Keil (eds.), *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Hamburgo, 1993, pp. 171-251.
Goldberg, Arnold, "Ist Gott allmächtig? Was die Rabbiner Hans Jonas entgegnen würden" en *Judaica* 47 (1991), pp. 51-58.
Hans Jonas: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (Premio de la Paz del mundo editorial alemán, 1987), Francfort del Meno, 1987.
Hans Jonas zu Ehren: Reden aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Philosophische Fakultät der Universität Konstanz am 2. Juli 1991 (Discurso en la Universidad de Constanza), Constanza, 1992.
Henrix, Hans Hermmann, "Machtensagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage" en Johann Batipst Metz (ed.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1996, pp. 118-143.
Hermann, Ingo (ed.), *Hans Jonas. Erkenntnis und Verantwortung* (conversación con Ingo Hermann en la colección "Testigos del siglo"), Gotinga, 1991.
Hirsch Hadorn, Gertrude, *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht*, Friburgo/Múnich, 2000.
Hösle, Vittorio, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Múnich, 1990.
Hösle, Vittorio, *Philosophie der ökologischen Krise*, Múnich, 1991.
Hottois, Gilbert, *Aux fondements d'une éthique contemporaine. Hans Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, París, 1993.
Hottois, Gilbert/Marie-Geneviève Pinsart (ed.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, 1993.

Jakob, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tubinga/Basilea, 1996.

Jüngel, Eberhard, "Gottes usprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den 'Gottesbegriff nach Auschwitz'" en Hermann Deuser (ed.), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburstag*, Múnich, 1986, pp. 265-275.

Kajon, Irene, "Hans Jonas and Jewish post-Auschwitz Thought" en *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 8 (1998), pp. 67-80.

Kettner, Matthias, "Verantwortung als Moralprinzip? Eine kritische Betrachtung der Verantwortungsethik von Hans Jonas" en *Bijtragen* 51 (1990), pp. 418-439.

Lesch, Walter, "Ethische Argumentation in jüdischem Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas" en *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 38* (1991), pp. 443-469.

Levy, David, "Politics, Nature and Freedom: On the Natural Foundation of the Political Condition" en *Journal of British Society for Phenomenology*, 15 (1984), pp. 286-300.

Levy, David, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia/Londres, 2002.

Löw, Reinhard, "Jonas, Hans" en Walter Killy (ed.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, vol. 6, Gütersloh, 1990, pp. 128-142.

Marzahn, Christian (ed.), *Wissenschaft und Verantwortung. Hans Jonas im Gespräch mit Rainer Hegselmann u. a.*, Bremen, 1991.

Matheis, Alfons, *Diskurs als Grundlage der politischen Gestaltung. Das politisch-verantwortungsethische Modell der Diskursethik als Erbe der moralischen Implikationen der kritische Theorie Max Horkheimers im Vergleich mit dem Prinzip Verantwortung von Hans Jonas*, St. Ingbert, 1996.

Monaldi, Marcello, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Nápoles, 2000.

Mucci, Giandomenico, "Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas" en Civiltà Cattolica 3587 (1999), pp. 425-438.

Müller, Dennis/Baertschi, Bernard (ed.), *Nature et Descendence. Hans Jonas et le principe "Responsabilité"*, Ginebra, 1993.

Müller, Wolfgang E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Francfort del Meno, 1988.

Müller, Wolfgang E., "Zur Problematik des Verantwortungsbegriff bei Hans Jonas" en *Zeitschrift für evangelische Ethik* 33 (1989), pp. 204-216.

Müller, Wolfgang E., "Weltverantwortung und Schöpfungsglaube. Zur theologischen Auseinandersetzgung mit Hans Jonas" en *Evangelische Kommentare* 23 (1990), pp. 396-399.

Müller, Wolfgang E. (ed.), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart, 2003.

Niggemeier, Frank, *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technoligische Zivilisation*, Wuzburgo, 2002.

Oelmüller, Willi, "Hans Jonas. Mythos-Gnosis-Prinzip Verantwortung" en *Stimmen der Zeit* 206 (1988), pp. 343-351.

Poliwoda, Sebastian, *Versorgung von Sein. Die philosophische Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*, tesis doctoral en Filosofía, Múnich, 1993.

Prieri, Albert, *Hans Jonas*, Florencia, 1998.

Rath, Matthias, *Intuition und Modell: Hans Jonas' 'Prinzip Verantwortung' und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter* (Europäische Hochschulschriften, vol. 20, Philosophie, 231), Francfort del Meno/Berna/Nueva York, 1988.
Redeker, Robert, "Dieu après Auschwitz. La théodicée faible de Hans Jonas" en *Les Temps Modernes* 582 (1995), pp. 134-150.
Richardson, William J., "Heidegger and God - and Professor Jonas" en *Thought* 40 (1965), pp. 13-40.
Ricot, Jacques, "Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas" en *Sens* 50 (1998), pp. 163-178.
Ricoeur, Paul, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas" en *Le messager européen* 5 (1992), pp. 203-218.
Roser, Andreas, "Das Prinzip Verantwortung und seine Probleme. Kritische Anmerkungen zum Entwurf einer Zukunftsethik" en *Prima Philosophia*, Boletín especial 1 (1990), pp. 25-52.
Rubinoff, Leon, "Perception, Self-making and Transcendence" en *Philosophical Quarterly* 7 (1967), pp. 511-527.
Schieder, Thomas, *Weltabenteurer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn *et. al.*, 1988.
Schubert, Jörg, *Das "Prinzip Verantwortung" als verfassungsrechtliches Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Betrachtungen zur Verantwortungsethik von Hans Jonas*, Baden-Baden, 1998.
Scott, Charles E., "Heidegger Reconsidered. A Response to Professor Jonas" en *The Harvard Theological Review* 59 (1966), pp. 175-185.
Sève, Bernard, "Hans Jonas et l'étique de la résponsabilité" en *Esprit* 10 (1990), pp. 72-87.
Silkora, Jünger, *Hans Jonas, Vittorio Hösle und die Grundlagen normativer Pädagogik*, Eitorf, 1999.
Simon, René, *Éthique de la responsabilité*, París, 1993.
Song, Ahn-Jung, *Organismustheorie im ethischen Diskurs. Eine Untersuchung zur Philosophie des Lebens bei Hans Jonas*, Múnich, 2000.
Spicker, Stewart F. (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, Dordrecht/Boston, 1978.
Szostak, Walter, *Teleologie des Lebendigen. Zur Karl Poppers und Hans Jonas' Philosophie des Lebendigen*, Francfort del Meno, 1995.
Theis, Robert, "Dieu éclaté: Hans Jonas et les dimensiones dune théologie philosophique après Auschwitz" en *Revue Philosophique de Louvain* 98 (2000), pp. 341-357.
Tönnies, Sabine, "Hans Jonas zwischen Sein und Sollen" en *Rechtstheorie* 22 (1991), pp. 370-381.
Vogel, Lawrence, "Hans Jonas' Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust-Theology" en *Hans Jonas, Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston/Illinois, 1996, pp. 30-36.
Wendnagel, Johannes, *Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem "Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas*, Wurzburgo, 1990.
Wetz, Franz Josef, *Hans Jonas zur Einfürhung*, Hamburgo, 1994.
Wetz, Franz Josef, "Hans Jonas (1903-1993)" en Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich/Ludger Heid (ed.), *"Meinetwegen ist die Welt erschaffen". Das intellektuelle*

Vermächtnis des deutschesprachligen Judentums, Francfort del Meno, pp. 78-83.
Weyemberg, Maurice, "La critique de l'utopie technique chez J. Ellul et H. Jonas" en *Tijsdschrift voor de Studie van de Verlichting en van Het Verije denken* 17 (1989), pp. 63-136.
Wiese, Christian, "Revolte wider der Weltflucht" en *Die gnostiche Religion. Die Botschaft des fremden Gottes*, Francfort del Meno, 1999, pp. 401-429.
Wiese, Christian, "'Dass man zusammen. Philosoph und Jude ist...' Zur Dimension des Jüdischen in Hans Jonas' philosophischer Ethik der Bewahrung der 'Schöpfung'" en Joachim Valentin/Saskia Wendel (ed.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, pp. 131-147.
Wiese, Christian, "Ein 'Bellum Judaicum' in des Wortes tiefster Bedeutung -Hans Jonas' Kriegsaufruf 1939 im Kontext seiner Biographie und seines philosophischen Denkens" en *LBI-Almanach 2001*, Francfort del Meno, 2000, pp. 92-107.
Wiese, Christian (ed.), *Hans Jonas: Revolte wider die Weltflucht. Reden und Gespräche*, Múnich, 2000 (audición grabada).
Wiese, Christian, *Hans Jonas - "Zusammen Philosoph und Jude"*, Francfort del Meno, 2003.
Wiese, Christian/Jacobson, Eric (ed.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Neue Perspektiven zu Hans Jonas*, Berlín, 2003.
Wille, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach, 1996.
Wolf, Jean-Claude, "Hans Jonas. Eine naturphilosophische Begründung der Ethik" en Anton Hügli/Paul Lübcke (ed.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, vol. 1, Reinbek 1992, pp. 214-236.
Wolin, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, 2001.

Índice onomástico

LAS *MEMORIAS* DE HANS JONAS
SE IMPRIMIERON EN EL
MES DE DICIEMBRE DE 2004
EN LOS TALLERES DE
INDUSTRIAS GRÁFICAS EMEGÉ,
DE BARCELONA,
POR CUENTA DE EDITORIAL LOSADA

La fama universal le llegó a Hans Jonas cuando contaba 75 años, al publicarse en 1979 su obra de madurez *El principio de responsabilidad*, en la que utilizaba su sólida formación académica para desarrollar una filosofía de la naturaleza que por primera vez introduce argumentos ecológicos como cimiento de una ética de la responsabilidad del hombre sobre la Tierra.

Jonas había nacido en Mönchengladbach (Alemania), en 1903, de padres judíos bastante asimilados. Por empeño de su padre, empresario textil, estudió filosofía en Friburgo, Berlín y Marburgo, siguiendo a Heidegger, quien se convirtió así en su maestro más respetado, por encima de Husserl y de Bultmann, y se doctoró con una tesis titulada *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. Militó en organizaciones juveniles sionistas y abandonó Alemania antes de que el régimen nazi lanzara abiertamente su ofensiva contra los judíos y contra Europa. Finalmente, tras pasar por Palestina, se afincó en Norteamérica, primero en Canadá y luego en los Estados Unidos, donde enseñó filosofía y pudo, por fin, desarrollar su pensamiento en obras que, en buena parte, están traducidas al español: *El principio de responsabilidad* (1995), *Técnica, medicina y ética* (1996), *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (1998), *La religión gnóstica* (2000), *El principio vida* (2000) y *Más cerca del perverso fin, y otros diálogos y ensayos* (2001).

Jonas murió en 1993 en New Rochelle, Nueva York.

Diseño: Pentagram
Ilustración: Marion Deuchars

Memorias
HANS JONAS

Pocas veces se nos da la oportunidad de leer el testimonio de la vida de una personalidad que aúna la clarividencia del hombre de acción y la intrepidez del pensador consecuente. Las *Memorias* de Hans Jonas presentan a un individuo excepcional en una encrucijada histórica que ha marcado la política y la filosofía occidentales de nuestra época. Sin proponérselo, Jonas comparece, en efecto, en muchos lugares y momentos decisivos del siglo XX: en Friburgo, como el alumno aventajado de Martin Heidegger, el pensador más importante de nuestro tiempo; en Berlín, como el militante activo del movimiento sionista alemán, en el periodo en que se fragua el Estado de Israel; en Londres, como el profesor preocupado por la suerte de su magna tesis sobre la Gnosis, alabada internacionalmente; en Palestina, como el guerrillero de la resistencia israelí en un conflicto bélico que se ha erigido en clave para la marcha posterior del mundo; en Mönchengladbach, ya durante la II Guerra Mundial, como el soldado liberador que conoce sobre el terreno el destino de su madre: asesinada por los nazis; en Ottawa, como el estudioso que abandona su sionismo en aras de su verdadera vocación: la filosofía; en Nueva York, como el profesor de éxito aclamado en el mundo por abrir la filosofía a la ecología.

Su relato autobiográfico ofrece también una galería de personajes (Hannah Arendt, de quien estuvo enamorado y con quien mantuvo amistad toda su vida; Leo Strauss, que le ayudó a establecerse en Norteamérica; Gershom Scholem, de quien decía que "tenía mucho talento para las meteduras de pata"; sus condiscípulos Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer; su editor alemán Sigfried Unseld), que constituyen el magma del estado de la cultura de toda una era, y a los que Jonas describe con la misma viveza e intensidad que da a toda su declaración, enriquecida con seis cartas enviadas a su esposa durante su participación en la guerra y que constituyen el embrión de todo su pensamiento.





